Las aventuras de la mercancía

Anselm Jappe

[pepitas ed.]

2ª edición

Las aventuras de la mercancía

Anselm Jappe

[pepitas ed.]

2ª edición

Las aventuras de la mercancía

Título del original francés:

Les Aventures de la Marchandise

Pepitas de calabaza s. l.

Apartado de correos n.0 40

26080 Logroño (La Rioja, Spain)

pepitas@pepitas.net

www.pepitas.net

© Anselm Jappe

© De la presente edición, Pepitas ed.

Traducción: © Diego Luis Sanromán

Grafismo: Julián Lacalle

La editorial agradece la amable colaboración de Jordi Maiso.

ISBN: 978-84-18998-73-7

Producción del ePub: booqlab

Primera edición, septiembre de 2016

Segunda edición, marzo de 2020

Anselm jappe

Las aventuras de la mercancía

Traducción del francés de DIEGO LUIS SANROMÁN

Introducción a

la edición española

ESTE LIBRO FUE PUBLICADO por primera vez en Francia en el año 2003. Se propone resumir la «crítica del valor» tal como esta se desarrolló desde 1987, en primer lugar en Alemania y en torno a la revista Krisis. Insiste sobre todo en la reinterpretación de la obra de Karl Marx en la que se basa la crítica del valor; otros capítulos intentan extraer sus consecuencias para el resto de ciencias humanas y esbozar una lectura de la historia desde la Antigüedad. En ellos analizo a los autores en los que la crítica del valor encuentra alguna resonancia y señalo las posibles confirmaciones procedentes de la antropología cultural. He querido subrayar, pues, todo el potencial que la crítica del valor tiene para la comprensión de la sociedad capitalista en sus múltiples aspectos.

Al mismo tiempo, le he concedido un espacio destacado a un aspecto de la crítica del valor tan central como controvertido: la afirmación de que desde hace varias décadas el capitalismo ha entrado en una crisis que no es cíclica, sino definitiva. Si la sociedad basada en la mercancía y en su fetichismo, en el valor creado por la faceta abstracta del trabajo y representado en el dinero, alcanza ahora su límite histórico, se debe al hecho de que su contradicción central —que lleva en su seno desde los orígenes— ha llegado a un punto sin retorno: la sustitución del trabajo vivo, única fuente del «valor», por las tecnologías ha alcanzado su grado máximo.

Han pasado más de diez años desde entonces. La teoría de la crisis ha recibido importantes confirmaciones, aunque no siempre haya motivos para regocijarse por sus consecuencias. La propia crítica del valor ha seguido evolucionando. En 2004 estalló su medio originario de elaboración; Robert Kurz, el principal autor de Krisis, Roswitha Scholz y algunos otros fundaron la revista Exit!, mientras que otros colaboradores históricos siguieron publicando Krisis. Kurz

se mantuvo extraordinariamente fecundo y siguió produciendo grandes artículos para Exit! y libros que tratan tanto de los fundamentos teóricos de la crítica del valor como del avance del hundimiento de la sociedad mercantil.1 Su muerte en 2012 a la edad de sesenta y ocho años interrumpió por desgracia esta incesante actividad; el vacío que dejó será muy difícil de llenar. Las tesis de la crítica del valor han encontrado sin embargo una repercusión cada vez mayor en el mundo entero, y a la mera recepción de la teoría comienza a añadirse ahora su reelaboración y su profundización por parte de nuevos actores. A menudo es la evolución de la crítica del valor hacia la «crítica de la escisión del valor» —desarrollada sobre todo por Roswitha Scholz— la que atrae la atención: el valor se basa en una escisión preliminar con respecto a la esfera del «no valor», esencialmente asignada a las mujeres; de este modo, la crítica del patriarcado viene a desempeñar un papel esencial en la crítica de la sociedad mercantil.

Si en el transcurso de veinticinco años la crítica del valor ha pasado de ocupar una posición ultraminoritaria a convertirse en un importante componente del debate contemporáneo —al menos dentro del ámbito crítico—, no se debe en modo alguno a su implantación en el discurso universitario ni tampoco a la atención mediática; a diferencia de otros enfoques más o menos críticos, la crítica del valor sigue siendo tratada por las instancias oficiales de la producción y la difusión del saber con una desconfianza que hace honor a una crítica que se quiere radical. Es más bien la evidencia de la crisis mundial y la evidencia de la insuficiencia de las viejas interpretaciones propuestas desde la izquierda las que han incrementado la atención suscitada por la crítica del valor. En cualquier caso, tras la grave crisis financiera del otoño de 2008, se ha vuelto habitual escuchar que el capitalismo está en mal estado de salud, incluso cercano a su hundimiento. Solo que esta toma de conciencia es a menudo superficial y se mantiene alejada de los análisis propuestos por la crítica del valor.

El nuevo «anticapitalismo» contemporáneo confunde de buena gana el capitalismo como tal con su fase más extrema y más reciente: el neoliberalismo, que domina desde finales de los años setenta. Lejos de reconocer en las conmociones actuales el efecto del agotamiento del valor y de la mercancía, el dinero y el trabajo, la gran mayoría

de las corrientes de izquierdas —incluidas aquellas que se pretenden «radicales»— solo ven en ellas la necesidad, y la posibilidad, de volver a un capitalismo más «equilibrado», identificado con un retorno al keynesianismo, un fuerte papel del Estado y una regulación más severa de la banca y de las finanzas. Los movimientos sociales de los últimos años en general no han ido más allá del deseo de restaurar una etapa anterior del desarrollo capitalista. Explícita o implícitamente, dichos movimientos atribuyen el poder actual de las finanzas internacionales a una suerte de conspiración, en lugar de reconocer en el crédito y en la creación de sumas astronómicas de «capital ficticio» una huida hacia delante del sistema mercantil, algo que se ha vuelto prácticamente inevitable desde que el progreso de la tecnología casi ha interrumpido la producción de plusvalía.2

En la actualidad nos encontramos con muchos movimientos populistas dirigidos contra «los banqueros» y «los especuladores», pero con poca reflexión sobre la necesidad de romper con toda la «civilización» basada en el trabajo abstracto. Ciertas tendencias próximas al ecologismo, como el «decrecimiento», parecen tomarse más en serio la urgencia de cambiar no solo las modalidades de distribución de la «riqueza» capitalista, sino también la propia concepción capitalista de la «riqueza», y en consecuencia la concepción de la vida misma. Sin embargo, sus defensores se vuelven dubitativos cuando se trata de vincular sus justas observaciones con la indispensable crítica de la economía política. De tal modo, vuelven a caer fácilmente en esas ingenuas propuestas que presuponen que se podría salir de la «megamáquina» tecnocapitalista sin atravesar grandes conflictos con las lógicas, y las personas, que todavía quieren hacer girar esa máquina durante algunos años más cueste lo que cueste.

Todas las tentativas de insuflar nueva vida a la acumulación capitalista han fracasado. Los grandes beneficios que nutren aún a algunas multinacionales no pueden ocultar que el pastel del valor —la cantidad mundial de plusvalía real— es cada vez más pequeño. Cada día resulta más difícil negar, o rechazar, una conclusión que la crítica del valor ya había formulado en una época en la que se decía con desparpajo que el capitalismo había «ganado la partida». Dicha crítica supo extraer esa conclusión de la obra de Marx a principios

de los años noventa, antes de que se diera cualquier prueba empírica, demostrando así de paso que el núcleo de la obra de Marx sigue resultando válido (o mejor: que sigue siendo la mejor guía para comprender lo que nos ocurre hoy en día).

No obstante, la crisis no es —o no es ya— sinónimo de emancipación o de «revolución». Es el capitalismo mismo el que provoca su propia crisis, el que abole el trabajo, el que desustancializa el dinero, el que no logra producir suficiente valor mediante el consumo del trabajo vivo. Pero al autodestruirse no deja más que tierras quemadas. La creación de nuevas formas de vida social no puede darse como simple consecuencia de tales procesos de descomposición. El avance conjunto de la crisis económica, la crisis ecológica y la crisis energética pone en todas partes a los hombres en la situación del prisionero descrito por Edgar Allan Poe en El pozo y el péndulo. Depende, en fin, de cada uno de nosotros que el capitalismo sea la última palabra de la humanidad o que se abra una puerta de salida. Al contrario que en el relato de Poe, no podemos esperar ninguna ayuda milagrosa.

1. ¿Es el mundo una mercancía?

HACE ALGUNOS AÑOS MUCHOS quisieron creer en el «fin de la historia» y en la victoria definitiva de la economía de mercado y la democracia liberal. La disolución del imperio soviético era considerada como la prueba de la ausencia de alternativa al capitalismo occidental. Los partidarios del capitalismo estaban tan convencidos de ello como sus opositores. A partir de entonces, las discusiones debían girar en torno solamente a cuestiones de detalle concernientes a la gestión de lo existente.

En efecto, en la política oficial ha desparecido por completo toda lucha entre concepciones divergentes y, con escasas excepciones, en todos lados está ausente la idea misma de que podamos imaginar una forma de vivir y de producir que sea diferente de la que se ha impuesto. Esta parece haberse convertido en el único deseo de los hombres del mundo entero. Pero la realidad se pliega a las órdenes más difícilmente de lo que lo hacen los pensadores contemporáneos. En los años que siguieron a su «victoria definitiva», la economía de mercado ha dado muestras de mayor fragilidad que en los cincuenta años precedentes, como si en realidad el hundimiento de los países del Este no hubiese sido más que el primer acto de una crisis mundial. El paro real aumenta en todas partes, y habida cuenta de que su causa es la revolución microinformática, no habrá nada que invierta esta tendencia, ni tampoco el desmantelamiento del Estado social. En conjunto, engendran la marginación de una parte creciente de la población incluso en los países más ricos, que experimentan una regresión con respecto a un siglo de evolución social.

En cuanto al resto del mundo, los islotes de bienestar y de democracia new look emergen en medio de un océano de guerras, de miseria y de tráficos abominables. Y no se trata de un orden injusto, sino estable: la riqueza misma amenaza con hundirse en cualquier momento. Las bolsas financieras, con sus movimientos cada vez más locos, y los «cracs» cada vez más frecuentes de países modelo como Corea del Sur, Indonesia o Argentina anuncian a los

ojos de todos los observadores, por muy poco serios que sean, un cataclismo a corto plazo. Mientras tanto, una espada de Damocles se mantiene suspendida sobre la cabeza de todos, ricos y pobres: la destrucción del medio ambiente. En este dominio, cada pequeña mejora que se produce de un lado viene acompañada de diez nuevas locuras del otro.

No es necesario prolongar esta constatación al alcance de cualquier telespectador bien informado. El «fin de la historia» ha durado bastante poco. Una vez más, el desorden reinante se ve puesto en cuestión por todos lados, y en ocasiones, en lugares, por personas y por razones bastante inesperados: podemos citar las luchas campesinas en el «Sur del mundo», como India o Brasil; los movimientos de resistencia al desmantelamiento del Estado social y a la precarización en el mundo del trabajo en los países europeos; la rapidez con la que se ha difundido, en países tan diferentes como Francia o Tailandia, el rechazo de unas nuevas biotecnologías con efectos incalculables; la formación de una nueva sensibilidad moral con respecto a cuestiones como la explotación del trabajo de los menores en los países pobres y el endeudamiento del «Tercer Mundo». Asistimos a la aparición de exigencias como la de ingerir alimentos dignos de tal nombre, a una desconfianza creciente con respecto a los medios de comunicación y a la creación de una red de espacios ocupados y consagrados a las actividades «antagonistas» —los centri sociali— en Italia, así como a una recuperación de la idea del voluntariado y de otras actividades no orientadas hacia el beneficio. Incluso los éxitos electorales de los partidos de «extrema izquierda» en Francia y en otros lugares, por efímeros que sean, pueden interpretarse en este sentido. Las protestas que acompañan desde Seattle casi cualquier cumbre de los países ricos y sus instituciones económicas representan —aunque de una forma más bien espectacular y mediática— la convergencia de esos diferentes movimientos de oposición en el mundo entero. Su denominador común es por el momento la lucha contra el «neoliberalismo». Y aunque los activistas siguen siendo poco numerosos, a veces, sin embargo, se generan vastos movimientos de opinión pública en torno a uno u otro de esos temas.

Resultaría, pues, muy aventurado pretender que el estado actual del mundo es objeto de un amor universal por parte de aquellos que

están obligados a ser sus contemporáneos. Pero sería igualmente difícil afirmar que este descontento sabe siempre lo que quiere. No es la «revolución» o la idea de una sociedad radicalmente distinta lo que anima a los que protestan. Tampoco se trata de reivindicaciones de una clase social bien definida. Aparte de la vaga oposición universal al «neoliberalismo», cada movimiento se mantiene limitado a su sector y propone remedios fragmentarios, sin preocuparse por buscar los móviles profundos de los fenómenos a los que combate. No obstante, el éxito que pudo cosechar en su momento un libro titulado El mundo no es una mercancía[3] parece demostrar que existe una preocupación menos superficial. Sin embargo, quienes repiten este eslogan parecen concebirlo sobre todo en el sentido de que ciertas cosas, como la cultura, el cuerpo humano, los recursos naturales o las capacidades profesionales no son algo que simplemente se vende o se compra, y no deben estar sometidas al poder exclusivo del dinero. Son buenos sentimientos que no podrían en ningún caso ocupar el lugar de un análisis de la sociedad que produce los monstruos que se espera exorcizar. Escandalizarse porque todo se ha convertido en vendible no es algo muy nuevo y como mucho lleva a expulsar a los mercaderes del templo para contemplar como se instalan en la acera de enfrente. Una crítica puramente moral, que recomienda no someter todo al dinero y pensar también en lo demás, no va muy lejos: se asemeja a los solemnes discursos del presidente de la República y de los «comités éticos».

La desorientación teórica de los nuevos contestatarios es el reflejo del hundimiento de casi toda la crítica social desde 1980. La ausencia de una crítica coherente de amplio alcance, e incluso el rechazo explícito de toda crítica «totalizadora», prohíben a los sujetos que se consideran críticos todo conocimiento de las causas y de los efectos. Se arriesgan así a ver como degenera su crítica, a menudo contra sus mejores intenciones, y se convierte en el opuesto exacto de toda perspectiva de emancipación social: vemos, en efecto, como la oposición al imperialismo estadounidense se transforma en vulgar nacionalismo, la crítica de la especulación financiera se tiñe de colores antisemitas, la lucha contra la reestructuración neoliberal se convierte en simple corporativismo, la crítica al eurocentrismo desemboca en la aceptación de los peores aspectos de las culturas «otras», hasta llegar a la mala fe de aquellos

para quienes luchar contra la globalización significa luchar contra la inmigración. Casi todos parecen creer que se podrían arrancar las malas hierbas, desde el maíz genéticamente manipulado hasta el paro, sin cambiar la sociedad misma en profundidad.

No obstante, se hace sentir la necesidad de explicaciones más profundas. ¿Qué es, en el fondo, una mercancía? ¿Qué significa el hecho de que una sociedad esté basada en la mercancía? Basta con plantearse este tipo de preguntas para notar en seguida que es inevitable volver a echar mano de las obras de Karl Marx. Precisamente al respecto de la mercancía, podemos leer en Marx consideraciones que no encontramos en ninguna otra parte: aquí se nos informa de que la mercancía es la «célula germinal» de toda la sociedad moderna, pero que no representa nada «natural». Que, a causa de su estructura básica, hace imposible toda sociedad consciente. Que necesariamente empuja a los individuos a trabajar cada vez más, despojando al mismo tiempo de su trabajo a casi todo el mundo. Que contiene una dinámica interna que no puede más que llevar a una crisis final. Que da lugar a un «fetichismo de la mercancía» que crea un mundo al revés, donde todo es lo contrario de sí mismo. En efecto, toda la «crítica de la economía política» de Marx es un análisis de la mercancía y de sus consecuencias. Quien se tome la molestia de seguir sus razonamientos en ocasiones difíciles encontrará en ellos gran cantidad de inspiraciones sorprendentes sobre el trabajo, el dinero, el Estado, la comunidad humana y la crisis del capitalismo.

Nos encontramos entonces frente a una crítica de las categorías básicas de la modernización capitalista, y no solamente ante una crítica de su distribución o de su aplicación. Pero durante más de un siglo, el pensamiento de Marx ha servido sobre todo como una teoría de la modernización con el fin de impulsar esta aún más lejos. Con esta teoría como guía, los partidos y los sindicatos obreros han contribuido a la integración de la clase obrera en la sociedad capitalista, liberando a la segunda de muchos de sus anacronismos y de sus deficiencias estructurales. En la periferia capitalista, desde Rusia hasta Etiopía, el pensamiento de Marx ha servido para justificar la «modernización con retraso» que han intentado dichos países. Los «marxistas tradicionales» —ya fuesen leninistas o socialdemócratas, académicos o revolucionarios,

tercermundistas o socialistas «éticos»— ponían en el centro de sus razonamientos la idea del conflicto de clases en cuanto lucha por el reparto del dinero, de la mercancía y del valor, sin ponerlos ya en cuestión como tales. Podemos decir retrospectivamente que todo el «marxismo tradicional» y sus aplicaciones prácticas no han sido más que un desarrollo de la sociedad mercantil. La crisis global del capitalismo —y la «globalización» no es otra cosa que la huida hacia delante del capitalismo después de que la revolución microinformática haya llevado al paroxismo su contradicción básica — constituye también la crisis del marxismo tradicional, que era parte integrante de aquel, del mismo modo que el hundimiento de los países del «socialismo real» ha sido una etapa en la descomposición del capitalismo global.

No obstante, Marx ha dejado también consideraciones de una naturaleza muy diferente: la crítica de los fundamentos mismos de la modernidad capitalista. Durante mucho tiempo, dicha crítica ha sido completamente descuidada tanto por los partidarios de Marx como por sus adversarios. Pero con el declive del capitalismo lo que sale a la luz es precisamente la crisis de esos fundamentos. Desde ese momento, la crítica marxiana de la mercancía, del trabajo abstracto y del dinero cesa de ser una especie de «premisa filosófica» para ganar toda su actualidad. Es lo que se está produciendo bajo nuestros ojos. Podemos distinguir pues dos tendencias en la obra de Marx, o hablar de un doble Marx: un Marx «exotérico», que todo el mundo conoce, el teórico de la modernización, el «disidente del liberalismo político» (Kurz), un representante de la Ilustración que quería perfeccionar la sociedad industrial del trabajo bajo la dirección del proletariado; y un Marx «esotérico», cuya crítica de las categorías básicas, difícil de comprender, apunta a algo más allá de la civilización capitalista.4 Es preciso historizar la teoría de Marx, así como el marxismo tradicional, en lugar de ver en ellos errores sin más. No se puede decir que el Marx «esotérico» tenga «razón» y que el Marx «exotérico» se «equivoca». Es necesario relacionarlos con dos etapas históricas diferentes: la modernización y su superación. Marx no solo analizó su época, sino que también previó tendencias que se hicieron realidad un siglo más tarde. Pero es justamente porque supo reconocer los rasgos destacados del capitalismo cuando este todavía estaba en gestación por lo que Marx tomó sus primeras

fases por su madurez y creyó que su fin era inminente.

Solo el «Marx esotérico» puede hoy constituir la base de un pensamiento capaz de captar lo que está en juego actualmente y de reconstituir al mismo tiempo sus orígenes más remotos. Sin un pensamiento semejante, toda oposición se arriesga, en el siglo XXI, a no ver en las transformaciones actuales más que una repetición de los estadios anteriores del desarrollo capitalista. Podemos ver dicho riesgo en esa convicción tan extendida de que podríamos regresar sin más a una etapa previa de dicho desarrollo, en particular al welfare state keynesiano y al proteccionismo nacional. Pero este deseo piadoso lo ignora todo de la dinámica capitalista: en efecto, explica el triunfo del neoliberalismo por una suerte de conspiración de los malvados secuaces del capital internacional, que el buen pueblo siempre podría desbaratar. Este piadoso deseo va ligado a una moderación desoladora en los contenidos, a pesar del militantismo desplegado a menudo en lo relacionado con los métodos. Restablecer el Estado providencia como reacción a la barbarie neoliberal, retornar a la agricultura industrial de hace veinte años como alternativa a la manipulación genética de los alimentos, reducir la contaminación un uno por ciento cada año, limitar la explotación a quienes tienen más de dieciséis años, abolir la tortura y la pena de muerte: este hermoso programa parece evitar lo peor y puede revelarse justo en casos concretos. Pero en modo alguno puede hacerse pasar por una crítica anticapitalista o emancipatoria. Al contentarnos con querer un capitalismo «de rostro humano» o «ecológico», perdemos lo mejor de las revueltas iniciadas en mayo del sesenta y ocho: el deseo de criticarlo todo a partir de la vida cotidiana y de la «locura ordinaria» de la sociedad capitalista, que sitúa a todo el mundo ante la absurda alternativa de sacrificar su vida al trabajo, «perder la vida ganándosela», o de sufrir por la falta de él. Los horrores por los que se escandaliza la nueva oposición, desde la pobreza hasta las «mareas negras», no son más que las consecuencias más visibles del funcionamiento cotidiano de la sociedad mercantil. Estos horrores existirán mientras exista la sociedad que los produce porque derivan de su propia lógica.

Es preciso pues descubrir esa lógica, y como único punto de partida de tal investigación se presenta el Marx «esotérico» con su crítica de

la lógica básica de la sociedad moderna. Por ejemplo, sin su concepto de «trabajo abstracto», nos arriesgamos siempre a caer de nuevo en la oposición entre la mala «especulación financiera» y el «trabajo honrado», explotable por todos los populismos, desde la extrema derecha hasta los marxistas tradicionales y los nostálgicos del keynesianismo. Si no retomamos esa crítica de los fundamentos, la necesidad de una oposición completa a la sociedad actual —la única opción realista— se hundirá fácilmente bien en un existencialismo subjetivo, por lo general recuperable en el plano «cultural», bien en una pseudoradicalización de viejos estereotipos marxistas (el «imperialismo»), que no conduce más que a un militantismo vacío y al sectarismo.

Volver a hacerse cargo de la crítica marxiana «esotérica» de la mercancía es, en consecuencia, un presupuesto de todo análisis serio, que a su vez es la condición previa de toda praxis. Pero ni los órganos oficiales del pensamiento ni los llamados marxistas hablan de ello. Sin duda, en la ecléctica ideología que prevalece hasta ahora en la nueva oposición están presentes abundantes restos del marxismo tradicional, a menudo transfigurados y difícilmente reconocibles. Pero es precisamente el marxismo tradicional el que impide recurrir a toda la riqueza contenida en el pensamiento del propio Marx. Desprenderse de más de un siglo de interpretaciones marxistas es una primera condición para releer la obra marxiana.5 Liberarse del imperativo que establece que hay que aceptar o abandonar su pensamiento en bloque es otra más, rechazando igualmente la idea de que cada cual pueda recortar los trozos que más le plazca para mezclarlos a continuación con diversos pedacitos de otras teorías y otras ciencias.

En un parte central —aunque menor en número de páginas— de su obra de madurez, Marx bosquejó los elementos fundamentales de una crítica de las categorías básicas de la sociedad capitalista: el valor, el dinero, la mercancía, el trabajo abstracto, el fetichismo de la mercancía. Esta crítica del núcleo de la modernidad es hoy más actual que en la propia época de Marx porque entonces dicho núcleo no existía más que en estado embrionario. Para destacar este aspecto de la crítica marxiana —la «crítica del valor»—, no es necesario forzar los textos mediante interpretaciones alambicadas: basta con leerlos atentamente, algo que casi nadie ha hecho durante

un siglo.

Al mismo tiempo, hay que admitir que una buena parte de la obra de Marx está hoy ampliamente superada: a saber, su muy eficaz descripción del aspecto empírico de la sociedad de su tiempo y de toda la fase ascendente del capitalismo, cuando este todavía estaba mezclado en gran medida con elementos precapitalistas. El marxismo tradicional a menudo podía reivindicar con razón esta parte, incluso sin necesidad de desfigurar los textos. El Marx «exotérico», que preconizaba la transformación de los obreros en ciudadanos completos, no era una invención de los socialdemócratas. No se trata, pues, aquí de retornar a una «ortodoxia» marxista cualquiera, restableciendo la pureza de la doctrina original, ni de revisar la teoría marxiana para «adaptarla» al mundo contemporáneo. Queremos de entrada reconstruir la crítica marxiana del valor de forma muy precisa. No porque creamos que al establecer «lo que Marx ha dicho verdaderamente» probemos ipso facto algo sobre la realidad de la que él habla. Pero para poder juzgar la pertinencia de su crítica, es preciso conocerla antes. Y probablemente incluso los marxistas declarados encuentren en nuestra reconstrucción elementos que se les habían escapado.

La obra de Marx no es un «texto sagrado», y una cita de Marx no constituye una prueba. Pero hay que subrayar que su obra sigue siendo el análisis social más importante de los últimos ciento cincuenta años. Esta es una decisión cuya validez trataremos de demostrar. Marx ha sido exorcizado y declarado muerto en varias ocasiones, la última en 1989. ¿Pero cómo puede ser que cada vez Marx haya vuelto tras algunos años, y con una salud que envidiarían sus enterradores de la víspera? Por desgracia —todo hay que decirlo—, pues uno preferiría vivir en un mundo en el que las obras de Marx hubiesen sido efectivamente superadas y ya no constituirían más que el recuerdo de un mundo desaparecido.

A pesar de todos los esfuerzos que hemos hecho, nuestra presentación de la teoría marxiana del valor no es fácil de leer; contiene muchas citas y en ocasiones puede dar la impresión de perderse en la filología. Pero es necesario atravesar este desierto, porque todos los desarrollos posteriores volverán siempre a esas páginas de Marx como a su fuente. Sin una explicación previa de las

categorías básicas —trabajo abstracto, valor, mercancía, dinero—, los razonamientos ulteriores no tendrían sentido. En efecto, no se trata de un libro posmoderno: no puede leerse por fragmentos o invirtiendo el orden de los capítulos. Pretende seguir un desarrollo coherente que va de lo abstracto a lo concreto y de lo simple a lo compuesto, y antes de juzgarlo habría que asegurarse de haber captado su lógica.

A continuación trataremos de extraer las consecuencias de las categorías básicas así establecidas, consecuencias que muy a menudo van a contrapelo de todo el marxismo tradicional y en ocasiones también de la teoría del propio Marx, en lo que concierne —por ejemplo— al trabajo. Para lograrlo, nos apoyaremos en los raros autores que, a partir de los años veinte, pero sobre todo en los últimos decenios, han contribuido a desarrollar la «crítica del valor».6 Al comienzo, nos limitamos a una paráfrasis del texto de Marx. Las críticas que se pueden hacer al respecto, así como la revelación de las eventuales contradicciones internas, se enuncian a lo largo del libro. Del mismo modo, cuando resumimos a Marx, utilizamos ciertos conceptos, como «valor de uso» y «trabajo concreto», tal como lo hace Marx, aunque ulteriormente expresemos ciertas reservas sobre el empleo de dichos conceptos.

No combinaremos a continuación, de forma ecléctica, aquello que hayamos establecido como el núcleo valido del análisis marxiano con otros análisis para colmar ciertas supuestas lagunas. Más bien intentaremos demostrar que las leyes de la sociedad fetichista han sido objeto igualmente de otras investigaciones, en particular en la antropología. Sirviéndose de un enfoque alejado del de Marx, autores como Émile Durkheim, Marcel Mauss o Karl Polanyi han hecho aportaciones muy importantes en dominios que los marxistas tradicionales han descuidado: la crítica del fetichismo y la crítica de la economía. Con todo, ninguno de ellos alcanza esa comprensión de las formas básicas que distingue a la obra de Marx.

Por otro lado, opondremos la crítica marxiana del valor no solo al marxismo tradicional, sino también a muchas teorías contemporáneas que pretenden expresar críticas sobre el mundo moderno ignorando las categorías de Marx. Esperamos demostrar sobre todo que la teoría de Marx no es una teoría «puramente

económica» que reduce la vida social a sus aspectos materiales sin tener en cuenta la complejidad de la sociedad moderna. Quien lanza la acusación de «economicismo», que tan a menudo se le arroja a Marx, incluso en la «izquierda», admite a su pesar que Marx puede tener razón con su análisis del funcionamiento de la producción capitalista. Pero al mismo tiempo afirma que la producción material no es más que un aspecto de la vida social total, mientras que Marx no habría dicho nada valioso sobre los demás aspectos. Frente a tales evasivas, caras a autores como Bourdieu y Habermas, demostraremos que Marx desarrolló una teoría de las categorías fundamentales que regulan la sociedad capitalista en todos sus aspectos. No se trata de la distinción bien conocida entre «base» y «superestructura», sino del hecho de que el valor es una «forma social total» —por emplear una fórmula antropológica— que genera por sí misma las diferentes esferas de la sociedad burguesa. No hay necesidad, pues, de «completar» las ideas económicas de Marx sobre las «clases» con consideraciones sobre los temas —que él habría pasado por alto— de la «raza», el gender, la democracia, el lenguaje, lo simbólico, etc. Más bien hay que poner de relieve que su crítica de la economía política, centrada en la crítica de la mercancía y su fetichismo, describe la forma básica de la sociedad moderna, que existe antes de toda distinción entre la economía, la política, la sociedad y la cultura. A menudo se le reprocha a Marx reducirlo todo a la vida económica y descuidar al sujeto, al individuo, la imaginación y los sentimientos. En realidad, Marx no hizo más que ofrecer una descripción inmisericorde de la realidad capitalista. Es la sociedad mercantil la que constituye el mayor «reduccionismo» jamás visto. Para salir de tal «reduccionismo», es necesario salir del capitalismo, no de su crítica. No es la teoría del valor de Marx la que está superada, es el valor mismo.

No es nuestra intención proponer una relectura integral de Marx. No obstante, esperamos contribuir a eliminar ciertos malentendidos muy extendidos que en parte son responsables de la poca atracción que Marx ejerce actualmente sobre mucha gente que, por el contrario, debería encontrar en él su inspiración de forma completamente natural. Refutaremos la afirmación que dice que la teoría de Marx, materialista y economicista, sería incapaz de leer un mundo dominado por la comunicación y lo virtual. Hay que liberarse igualmente de la convicción, que ya se ha convertido en

una idea recibida, de que existe una «fractura» entre el Marx «científico» y el Marx «revolucionario». Algunos han prodigado sus alabanzas a Marx como «erudito», a menudo empeñándose afanosamente en demostrar que no hace falta subirse a las barricadas y que cada cual puede extraer de sus investigaciones las conclusiones que quiera. Por lo general, estos últimos han intentado adaptar la teoría de Marx a los criterios presuntamente «objetivos» de la economía política y la teoría de la ciencia burguesas. Por su parte, la opción «revolucionaria» cree igualmente en la existencia de esa fractura, pero para criticar una presunta contradicción entre la descripción científica y la lucha práctica. En realidad, es al Marx de El Capital al que podemos considerar el más radical. Mientras que el Manifiesto comunista, tenido por muy «radical», concluye con reivindicaciones a menudo «reformistas», la crítica de la economía política del Marx tardío (pero también la Crítica del Programa de Gotha) demuestra que todo cambio social es vano si no consigue abolir el intercambio mercantil.

SE PUEDE leer este libro en dos niveles: el texto principal esboza los puntos esenciales de la teoría de la mercancía y de su fetichismo, resumiendo los escritos de Marx al respecto y desarrollando su lógica hasta el análisis del mundo contemporáneo. Se propone ser un ensayo completo y puede leerse por sí solo, sin las notas. Las citas, salvo las del propio Marx, y las referencias directas a autores diferentes de Marx son aquí poco numerosas. Las notas al final del libro intentan profundizar los desarrollos del texto: bien citando los pasajes de Marx brevemente parafraseados en el texto principal, para demostrar a los marxistas tradicionales que no violentamos los «textos sagrados»; bien haciendo que hablen los autores que han contribuido a establecer la «crítica del valor», sirviéndonos sobre todo de textos no publicados en castellano, pero que merecen ser conocidos; bien oponiendo diferentes opiniones acerca de cierto tema y así fundamentar mejor la nuestra; o bien desarrollando, como pequeños excursus, puntos no abordados en el texto principal. Esperamos que estas notas aporten novedades para los lectores que tienen intereses más teóricos; sin embargo, su lectura no es indispensable para captar el contenido esencial de nuestro texto.

Este libro no pretende presentar descubrimientos inéditos. La crítica del valor encuentra sus antecedentes en los años veinte con Historia y conciencia de clase de G. Lukács y los Estudios de la teoría del valor de I. Rubin. Continúa entre las líneas de los escritos de T. Adorno, para encontrar su verdadero nacimiento en torno a 1968, cuando en diferentes países (Alemania, Italia, Estados Unidos) autores como H.-J. Krahl, H.-G. Backhaus, L. Colletti, R. Rosdolsky, F. Perlman trabajan sobre el mismo tema. Se desarrolla a partir de la segunda mitad de los años ochenta sobre todo con el trabajo de la revista alemana Krisis y de su autor principal Robert Kurz en Alemania, de Moishe Postone en los Estados Unidos y de J.-M. Vincent en Francia, que sin contacto entre ellos llegaron, a veces literalmente, a las mismas conclusiones. Evidentemente, este hecho no se explica por un aumento de la inteligencia de los teóricos, sino por el fin del capitalismo clásico; este ha significado al mismo tiempo el fin del marxismo tradicional, despejando así la vista sobre otro ámbito de la crítica social. La mayoría de las tesis de este libro ya han sido expuestas pues en los últimos decenios por distintos autores sobre todo en Alemania, pero también en Italia, Estados Unidos y otros lugares. Si este libro pudiera suscitar, no obstante, un cierto interés, se debería al hecho de que trata de resumir, y de una forma accesible a un público no especializado, investigaciones que hasta ahora estaban dispersas en obras eruditas o en revistas confidenciales. Cada uno de los autores que se ha ocupado de la crítica del valor ha examinado un aspecto particular de este, y casi siempre dirigiéndose a un público que se supone ya conocía la teoría marxiana del valor. Algunos se han dedicado a disecar algunas páginas de Marx para extraer de ellas todos los frutos posibles; otros han analizado las convulsiones económicas actuales, o la historia del siglo XX, utilizando la crítica del valor como «presupuesto mudo» que explicaban en unas pocas frases. No existe ningún texto que trate de presentar la crítica del valor en su integridad, comenzando por el análisis más simple, el de la relación entre dos mercancías, para llegar a continuación, yendo por grados desde lo abstracto a lo concreto, hasta la actualidad y las temáticas históricas, literarias o antropológicas.

Sin duda es más fácil escribir sobre las multinacionales que sobre el valor, y es más fácil salir a la calle para protestar contra la Organización Mundial del Comercio o contra el paro que para

oponerse al trabajo abstracto. No se necesita un gran esfuerzo mental para pedir una distribución diferente del dinero o más empleo. Es infinitamente más difícil criticarse a uno mismo en cuanto sujeto que trabaja y que gana dinero. La crítica del valor es una crítica del mundo que no permite acusar de todos los males del mundo a «las multinacionales» o a «los economistas neoliberales» para continuar su propia existencia personal en las categorías del dinero y del trabajo sin osar ponerlas en cuestión por temor a dejar de parecer «razonable». Pero se ha vuelto absurdo reprochar al sistema capitalista que no provea del trabajo y del dinero suficiente. El tiempo de las soluciones fáciles ha pasado. Este libro no elude la pregunta «¿qué hacer?», pero tampoco olvida que se trata de un texto teórico y no de una guía para la acción.

Este libro habría alcanzado su objetivo si lograra transmitir al lector la pasión que su autor siente por un asunto, aparentemente tan abstracto, como el valor. Es la pasión que surge cuando uno tiene la impresión de penetrar en la cámara en la que se guardan los secretos más importantes de la vida social, aquellos secretos de los que dependen todos los demás.

2. La mercancía, esa desconocida

La doble naturaleza de la mercancía

¿Qué es una mercancía? La cuestión parece estúpida, pues cualquiera sabría responderla. Una mercancía es un objeto vendido o comprado, que cambia de mano contra pago. Cuanto pague uno, depende de su valor, y el valor está determinado por la oferta y la demanda. Se paga con dinero, pues el trueque no es posible más que en sociedades muy primitivas. Si se pregunta: ¿cuánto «valen» veinte metros de tela?, hay que responder: valen cien francos. La mercancía, el dinero y el valor son cosas que «caen por su propio peso» y que nos encontramos en casi todas las formas de vida social conocidas a partir de la prehistoria. Ponerlas en cuestión parece tan poco sensato como discutir la fuerza de gravitación. No es posible una discusión más que en lo que atañe al capital y la plusvalía, las inversiones y los salarios, los precios y las clases, es decir, cuando se trata de determinar la distribución de estas categorías universales que regulan los intercambios entre los hombres. Es el terreno en el que pueden manifestarse las diferentes concepciones teóricas y sociales.

Estas afirmaciones son compartidas por todo el mundo, tanto por quienes consideran el sistema económico contemporáneo como algo natural y como la mejor solución posible cuanto por aquellos que ponen en tela de juicio la actual distribución de las mercancías y del dinero. Quienes reivindican a Marx tampoco son una excepción. Pero, por su parte, Marx era de una opinión muy distinta. El Capital comienza con un análisis detallado de la estructura de la mercancía, del valor y del dinero. Sin duda, se puede afirmar que Marx no hace aquí más que resumir cosas banales, ya establecidas por sus predecesores burgueses, como es el caso de Adam Smith o David Ricardo, y que su propia aportación no comienza más que con el análisis de la «transformación del dinero en capital». Sin embargo, el propio Marx subrayó explícitamente que su análisis de la mercancía era la parte más fundamental y más revolucionaria de sus investigaciones. Es precisamente en esta parte de su teoría

donde pretende haber hecho uno de los grandes descubrimientos de la historia humana y haber resuelto un enigma milenario: «La forma del valor, cuya figura acabada es la forma de dinero, es algo muy insustancial y sencillo. Sin embargo, el espíritu humano lleva más de dos mil años intentando averiguarla» (Capital, I, 1, pp. 15-6).7 En cualquier caso, descuidar los análisis que Marx situó al comienzo de su obra principal ha sido una característica constante de todas las variantes del marxismo tradicional; hoy su ruina constituye más bien una razón que debe incitarnos a interesarnos por lo que este ha descuidado.

Se podría poner también de relieve que, en los millares de páginas de Marx que conforman la «crítica de la economía política», el análisis de la mercancía y de la forma del valor no ocupa más que una parte muy escuálida. Pero Marx ha llamado a la forma del valor la «célula germinal» de toda la sociedad burguesa, y toda su crítica de la economía política no es otra cosa que una explicación, un despliegue, un desarrollo de lo que ya está contenido en este análisis aparentemente anodino. Sin él, Marx no habría escrito una crítica de la economía política, sino simplemente otra doctrina de economía política.

En último término, se podría afirmar que el análisis marxiano del valor no es claro y que su lenguaje hegeliano lo oscurece, que su génesis fue difícil, que existe en diferentes versiones y que en veinticinco años Marx no consiguió darle nunca una forma definitiva.8 Efectivamente, la teoría del valor es, dentro de su análisis del capital, aquella cuya elaboración más esfuerzos le costó. Sus textos presentan a este respecto puntos oscuros y contradicciones que ni la mejor interpretación filológica ha podido resolver completamente. Pero esto demuestra justamente que Marx se encontraba aquí frente a un terreno completamente nuevo, frente a un aspecto de la vida social, un «misterio» (como él mismo lo llama) tan fundamental y tan poco explorado que incluso a una mente tan sutil como la suya le resultaba difícil entenderlo y explicarlo. Una razón de más para intentar finalmente hacer fructificar estas intuiciones, tanto más cuanto que dicho «misterio» es, en cierto modo, más fácil de comprender hoy en día que en los tiempos de Marx.

EN LA versión definitiva del capítulo sobre la mercancía, el de la segunda edición de El Capital (1873), Marx analiza su estructura de la forma más simple posible. Aquí no examina más que la relación entre cinco o seis mercancías, haciendo aparentemente abstracción de todo lo demás, sobre todo de sus propietarios y de todo contexto histórico o social. Uno tiene casi la impresión de encontrarse frente a una operación matemática o una ejemplificación lógica. Sin embargo, no nos encontramos ni ante la descripción de un estadio arcaico o embrionario que habría existido realmente ni ante una simple hipótesis o un modelo por verificar. Marx pretende haber identificado la «forma celular»9 de la sociedad burguesa (o capitalista o moderna). Dicha forma no existe en estado puro, in vitro, y difícilmente puede observarse disociada de sus manifestaciones empíricas y concretas. Pero forma el tejido mismo de todos los actos que, repetidos millones de veces cada día en el mundo entero, constituyen la vida social que conocemos. En la primera frase de El Capital, Marx llama a la mercancía la «forma elemental» de la «riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista» (p. 55). Es «elemental» no en el sentido de un presupuesto neutro, sino porque encierra ya los rasgos esenciales del modo de producción capitalista. Esta «célula germinal», como también la llama Marx, contiene contradicciones básicas difíciles de reconocer a primera vista, pero que se encuentran después en todas la formas de vida económica y social de la sociedad moderna. Marx era bien consciente de que su análisis de la forma del valor era una novedad casi incomprensible, tanto en la forma como en el contenido, incluso para lectores bien intencionados y perspicaces. En el prefacio a la primera edición de El Capital escribe: «De ahí que lo más difícil resulte la comprensión del primer capítulo, es decir, la sección que contiene el análisis de la mercancía. […] Por tanto, salvo la sección dedicada a la forma del valor, nadie podrá acusar a este libro de ser difícil de entender» (Capital I, 1, pp. 15-6).

LA MERCANCÍA no es idéntica al «bien» o al «objeto intercambiado». Es la forma particular que asume una parte, mayor

o menor, de los «bienes» en ciertas sociedades humanas. La mercancía es de entrada un objeto que no solo posee un valor de uso, sino también un valor de cambio. Todo objeto que satisface una necesidad humana cualquiera tiene un valor de uso, que sin embargo, en cuanto tal, no es una categoría económica. Pero en la medida en que un objeto es intercambiado en cantidades determinadas por otros objetos, también posee un valor de cambio. Como valores de cambio, las mercancías no conocen más que determinaciones cuantitativas. Si se cambia una camisa por treinta kilos de patatas, tratamos estas mercancías como cantidades diferentes de algo idéntico que deben tener en común. En cuanto valores de uso, las mercancías son totalmente inconmensurables. La camisa y la patata no tienen nada en común. Las relaciones en las que las mercancías se intercambian, y en consecuencia sus valores de cambio, están sometidas a variaciones continuas. Pero en un momento dado, el mismo producto se intercambia por diferentes valores de cambio que son iguales entre sí: una camisa puede cambiarse ya sea por un gramo de oro, ya sea por diez kilos de trigo, un par de zapatos, etc. Es preciso, pues, que estos diferentes valores de cambio tengan en el fondo algo en común: su «valor».

Esa sustancia común de las mercancías no puede ser otra cosa que el trabajo que las ha creado: es lo único que es idéntico en mercancías por lo demás inconmensurables.10 El trabajo tiene su medida en su duración y, en consecuencia, en su cantidad: el valor de cada mercancía depende de la cantidad de trabajo que ha sido necesario para producirla. A este respecto, importa poco en qué valor de uso se concrete dicho trabajo. Una hora empleada en coser un vestido y una hora empleada en fabricar una bomba siguen siendo una hora de trabajo. Si han sido necesarias dos horas para fabricar la bomba, su valor11 es doble con relación al vestido, sin tener en cuenta su valor de uso. La diferencia cuantitativa es la única que puede existir entre los valores: si los diferentes valores de uso que tienen las mercancías no cuentan para determinar su valor, tampoco lo hacen los trabajos concretos que las han creado. El trabajo que conforma el valor no cuenta, pues, más que como puro gasto de tiempo de trabajo, sin consideración por la forma específica en la que se ha gastado. A esta forma de trabajo, en la que se hace abstracción de todas sus formas concretas, Marx la llama «trabajo abstracto». Los valores de las mercancías no son

entonces más que «cristalizaciones» de esa «gelatina de trabajo humano indiferenciado» (Capital I, 1, p. 59). El valor —no confundir con el valor de cambio— es una cantidad determinada de trabajo abstracto «contenida» en la mercancía. La mercancía es, pues, la unidad del valor de uso y del valor, así como del trabajo concreto y del trabajo abstracto que los han creado.

Aquí no hablamos del tiempo de trabajo que el individuo concreto ha empleado efectivamente para producir su mercancía. El valor está determinado más bien por el tiempo que, en una sociedad particular, con un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, es necesario de media para producir la mercancía en cuestión. Si una hora es suficiente para coser un vestido en condiciones medias, su valor es de una hora y el sastre que emplee una hora y media será remunerado solo por una hora de trabajo. Marx llama a este tiempo el «tiempo socialmente necesario». Así pues, todo cambio en la productividad del trabajo afecta al valor de las mercancías. Si un nuevo invento permite producir en una hora diez camisas en lugar de una, tras la difusión de dicho invento cada camisa no contendrá más que seis minutos de trabajo social, por más que las personas incapaces de recurrir a ese invento continúen empleando una hora para coser una camisa.

Naturalmente, no se trabaja dos veces para producir una mercancía, realizando una vez un trabajo concreto para producir un valor de uso y la otra un trabajo abstracto para producir un valor de cambio. Es más bien el mismo trabajo el que presenta un carácter doble: de un lado es trabajo abstracto y del otro, trabajo concreto. En cuanto trabajo concreto, es la multitud infinita de los trabajos que producen objetos diversos en toda sociedad en la que domina la división del trabajo. Este trabajo conoce diferencias cualitativas: una vez se trata de tejer, otra de conducir un coche, otra de labrar la tierra, etc. En cuanto trabajo abstracto, todos los trabajos no cuentan más que como «gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc., humanos, y en este sentido son ambas trabajo humano» (Capital I, 1, p. 67). El trabajo abstracto, el trabajo en cuanto tal, no conoce más que diferencias cuantitativas: unas veces se trata de trabajar una hora, otras diez horas. Los trabajos más complejos cuentan como una forma multiplicada de trabajo simple: una hora de trabajo de un trabajador muy especializado puede

«valer» diez horas de trabajo de un peón. Esta reducción se produce automáticamente en la vida económica.

El trabajo abstracto y el valor que crea no tienen, pues, nada de material y concreto, sino que son puramente sociales. El tejido fabricado por el trabajo concreto del tejedor es visible, pero el trabajo abstracto que contiene no puede expresarse directamente. El valor que crea no tiene existencia empírica, sino que existe tan solo en la cabeza de los hombres que viven en una sociedad en la que los bienes asumen habitualmente la forma de la mercancía.12 Es solo el valor en cuanto «sustancia común» de las mercancías la que las hace intercambiables, por ser conmensurables. Pero esta sustancia común —a saber, el tiempo de trabajo abstracto— es una abstracción que no puede manifestarse, adquirir una forma sensible, más que de una manera indirecta: en su relación con otras mercancías. No decimos nada si afirmamos que veinte metros de tela «valen» veinte metros de tela. Pero podemos expresar su valor en el valor de otra mercancía, diciendo por ejemplo: veinte metros de tela tienen el valor de un vestido. En esta ecuación, la primera mercancía, que expresa su propio valor, desempeña un papel activo y «su valor se representa como valor relativo»; la segunda, en la que la primera expresa su valor, «funciona como equivalente» (p. 72). La mercancía que se encuentra en la forma de valor relativo no puede ser al mismo tiempo equivalente, y viceversa: la mercancía que expresa su propio valor no puede ser la materia para la expresión de la otra mercancía. Pero en esta «forma simple o fortuita del valor», en la que no hay más que dos mercancías, la relación aún es reversible. La ecuación expresa el hecho de que las dos mercancías tienen la misma sustancia. El ser-valor de una mercancía encuentra, pues, su forma en la forma natural, en el valor de uso de otra mercancía. El valor de la tela, que como tal es una abstracción, toma la forma del vestido. El trabajo abstracto, indistinto, que ha creado el valor de la tela se expresa en el trabajo concreto que ha creado el vestido. Es, pues, en su forma concreta de valor de uso como el vestido expresa el valor de la tela; para la tela, el valor —esa abstracción— toma la forma de un vestido. No es una cualidad que le corresponda naturalmente al vestido, como por ejemplo su capacidad de dar calor: la posee solamente en su relación de valor con la tela. Como valor, la tela pierde sus características propias y es igual al vestido. Es preciso tener siempre en mente la diferencia entre valor y valor

de cambio: el valor, que se mantiene abstracto, no perceptible, se expresa en un valor de cambio perceptible; a saber, la mercancía por la que se cambia la primera de ellas. En términos filosóficos, estaríamos tentados de ver la sustancia en el valor, y su forma fenoménica en el valor de cambio, aunque —como veremos— la identificación del valor con una «sustancia» plantea ciertos problemas.

Pero no solo existen dos mercancías. Los veinte metros de tela pueden cambiarse igualmente por cantidades determinadas de todas las demás mercancías. Llegamos así a la forma total o desarrollada del valor: veinte metros de tela = un vestido, o = diez libras de té, o = cuarenta libras de café, o = dos onzas de oro, o = media tonelada de hierro, etc. Ahora la tela expresa su valor en todas las demás mercancías, y se hace evidente que su valor «es indiferente a la forma específica del valor de uso en que se presenta» (p. 91). Así también es más fácil reconocer que todos los trabajos representados en las distintas mercancías son iguales, que son trabajo abstracto, sin consideración a la forma concreta en la que se objetivan.

La forma total o desarrollada del valor funciona a duras penas: la cadena de comparaciones de valor siempre está incompleta porque a cada rato están apareciendo nuevas mercancías. Y lo que es más, cada mercancía tiene así una forma de valor relativa diferente de la de cualquier otra mercancía, y existe un número igual de formas de equivalente, de las cuales ninguna es completa y válida para todas las mercancías. No obstante, es posible invertir sin más la fórmula anterior: si la tela expresa su valor en el té, el café, el oro, etc., también es verdad que un vestido, diez libras de té, cuarenta libras de café, dos onzas de oro, etc., tienen todos como equivalente veinte metros de tela. De este modo obtenemos la forma general del valor. «Las mercancías presentan ahora sus valores 1) de una manera simple, porque lo hacen en una sola especie de mercancía; 2) unitariamente, porque lo hacen en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común, es decir, general» (Capital I, 1, p. 94). Cada mercancía expresa ahora su valor a través de su igualdad con la tela, y de esta manera se manifiesta también la igualdad cuantitativa de todas las mercancías que se cambian por veinte metros de tela. La tela, convertida en equivalente general, es inmediatamente intercambiable por cualquier otra mercancía: «Su

forma corpórea actúa de encarnación visible, de crisálida social general de todo el trabajo humano» (Capital I, 1, p. 96). La forma general de valor presupone que todas mercancías actúan de la misma manera: deben excluir a una de ellas de la forma relativa de valor y hacer de ella la forma de equivalente general, es decir, la materia de su forma general y unitaria de valor. En teoría, toda mercancía puede desempeñar ese papel, pero es necesario que dicha exclusión se fije de manera definitiva en una mercancía específica. Históricamente, es el oro el que conquistó esa posición. Basta con reemplazar la tela como equivalente general por el oro para obtener la cuarta forma, la forma dinero: veinte metros de tela, un vestido, diez libras de té, cuarenta libras de café, etc., valen todos dos onzas de oro. A diferencia de lo que ocurría en la transición de la forma simple a la forma desarrollada y de la forma desarrollada a la forma general, casi nada distingue la forma dinero de la forma general. La intercambiabilidad inmediata y universal asume ahora la forma del oro. Y si ponemos en lugar de las «dos onzas de oro» su forma precio, cien francos, obtenemos una fórmula que todo el mundo conoce: veinte metros de tela = cien francos. La forma dinero es pues una simple consecuencia del desarrollo de la forma mercancía y encuentra su razón última en la fórmula: veinte metros de tela = un vestido, o: x mercancía A = y mercancía B. De esta manera, Marx pretende haber resuelto al mismo tiempo el enigma de la forma dinero que sus predecesores (y también sus sucesores) burgueses no habían llegado a comprender jamás.

ESTE ANÁLISIS de la mercancía puede parecer tedioso e irrelevante. Casi nada en él parece prestarse a polémicas y, por otro lado, de él no parece derivar nada que se relacione específicamente con la sociedad capitalista, ni que permita criticarla. En efecto, los marxistas no han visto nada «explosivo» en estas páginas de Marx, donde se diría que sencillamente se resume el fundamento que su teoría tiene en común con la economía política clásica anterior a él. Pero si la teoría del valor de Marx no fuese más que la «doctrina del valor-trabajo» de la economía política burguesa clásica, sobre todo la de David Ricardo, no se comprendería por qué él considera precisamente su teoría del valor como su descubrimiento más importante.13

En efecto, el capítulo sobre la mercancía contiene una parte final titulada de forma un poco enigmática: El carácter fetichista de la mercancía y su secreto. En él, Marx extrae algunas consecuencias de lo que ha establecido en las páginas precedentes. En las cuatro primeras páginas de este subcapítulo, utiliza las siguientes expresiones: «secreto», «sutilezas metafísicas», «caprichos teológicos», «misterioso», «caprichos extravagantes», «carácter místico», «carácter enigmático», «quid pro quo», «forma fantasmagórica», «regiones nebulosas», «enigma», «jeroglífico», «misticismo». Evidentemente, para Marx la mercancía no es un asunto tan banal, sino bien al contrario un objeto que desafía a la comprensión en términos ordinarios. Marx la llama «un objeto sensiblemente suprasensible», en el cual las relaciones entre los hombres se presentan como cosas, y las cosas como seres dotados de una voluntad propia: «Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas» (ib., p. 103). En la producción mercantil, es «el proceso de producción el que domina a los hombres, pero el hombre no domina aún el proceso de producción» (ib., p. 114), y «para ellos, su propio movimiento social posee la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se hallan en vez de controlarlas ellos» (ib., p. 106). El fetichismo reside ya en el hecho mismo de que la actividad social asume una «apariencia objetiva» (ib., p. 105) en la mercancía, el valor y el dinero. Los hombres no son sin embargo conscientes de esa apariencia; la producen, sin saberlo, con sus acciones de intercambio, en las cuales se impone siempre, como una ley natural, el tiempo de trabajo socialmente necesario en cuanto elemento regulador. Es la forma dinero la que hace desaparecer tras una apariencia de cosa la verdadera relación de las mercancías: el hecho, aceptado por todo el mundo, de que una camisa «vale» cien francos no es más que un desarrollo de la forma simple de valor, según la cual una camisa «vale» tres kilos de té porque el té representa en esta ecuación el trabajo humano abstracto. Dicho de otro modo, un primer significado del término «fetichismo» es el siguiente: los hombres ponen en relación sus trabajos privados no directamente, sino solo en una forma objetiva, bajo una apariencia de cosa; a saber, como trabajo humano igual expresado en un valor de uso. Sin embargo,

no lo saben y atribuyen los movimientos de sus productos a las cualidades naturales de estos.

Marx compara explícitamente el fetichismo de la mercancía con el fetichismo religioso, en el que los hombres adoran a los fetiches que ellos mismos han creado y atribuyen poderes sobrenaturales a objetos materiales. Los marxistas tradicionales, tanto como los no marxistas, cuando no han preferido ignorar sin más esta temática marxiana o liquidarla como un «galimatías filosófico», casi siempre han interpretado el fetichismo como una mistificación, en el sentido de que la estructura real de la producción capitalista produce necesariamente representaciones falsas que ocultan su verdadero aspecto. Esta mistificación existe, desde luego, y a veces (sobre todo, al final de la tercera parte de El Capital) Marx utiliza la expresión «fetichismo» en este sentido. Pero el breve capítulo sobre el fetichismo que acabamos de citar, así como otras observaciones que salpican su obra, permiten llegar a una conclusión muy distinta: para Marx, el fetichismo no es solamente una representación invertida de la realidad, sino una inversión de la realidad misma.14 Y en este sentido, la teoría del fetichismo es el centro de toda la crítica que Marx dirige a los fundamentos del capitalismo. Mucho más allá del uso explícito de la palabra fetichismo, el concepto de fetichismo como inversión atraviesa toda la crítica de la economía política de Marx y encuentra sus antecedentes en sus obras «filosóficas» de juventud. El carácter «fetichista» de la sociedad capitalista no es un aspecto secundario, sino que reside en su propia «célula germinal». El fetichismo, es decir, el hecho de que para los hombres «sus propias relaciones de producción, independientemente de su control y de su consciente actuación individual, se manifiestan en primer lugar en que los productos de su trabajo adoptan generalmente la forma de mercancía» (Capital, I, 1, p. 129). Lejos de ser una «superestructura» perteneciente a la esfera mental o simbólica de la vida social, el fetichismo reside en la base misma de la sociedad capitalista e impregna todos sus aspectos. Con todo derecho, podemos hablar de una identidad entre la teoría del valor y la teoría del fetichismo en Marx. El valor y la mercancía, lejos de ser esos «presupuestos neutros» de los que hemos hablado al principio, son categorías fetichistas que fundamentan una sociedad fetichista. Para Marx, el hombre moderno, cuya actividad toma la forma de una mercancía o se

representa en un valor, equivale al «salvaje» que adora a un ídolo de madera, y un kilo de patatas comprado en el supermercado no es más racional que un tótem. La categoría de fetichismo, en origen tomada en préstamo de la historia de la religión, parece —tal como esperamos demostrar— mucho más capaz que todas las doctrinas económicas académicas de explicar, por ejemplo, las crisis financieras contemporáneas. Conviene retornar, pues, al análisis marxiano de la mercancía y poner de relieve el carácter fetichista de la mercancía como tal.15

La abstracción real

La doble naturaleza de la mercancía no es muy difícil de comprender. Ya Aristóteles la analizó: «Así, una sandalia sirve como calzado y como objeto susceptible de cambio» (Política, 1257a, en Contribución a la crítica de la economía política, p. 9). Incluso la doble naturaleza del trabajo «incorporado» en una mercancía fue reconocida, aunque de manera imperfecta, por la economía política clásica. Una mercancía particular es relativamente fácil de comprender. Solo con la relación entre dos mercancías comienza el «fetichismo».16 Según Marx, todo lo esencial está ya contenido en la forma simple del valor: veinte metros de tela = un vestido. Y continúa diciendo que «el secreto de toda forma del valor se encierra en esta forma simple. La verdadera dificultad yace, por eso, en su análisis» (Capital I, 1, p. 72). Es a este análisis al que Marx consagra un mayor número de páginas; la forma total del valor, la forma general y la forma dinero derivan rápidamente de ella como simples consecuencias. La equiparación de dos mercancías, aparentemente la cosa más evidente del mundo, contiene ya todo el modo de socialización que distingue al capitalismo. En la primera edición de El Capital, Marx dice que la «forma primera o simple del valor relativo» «es un poco difícil de analizar porque es simple», añadiendo en una nota a pie de página: «Dicha forma es, hasta cierto punto, la forma celular o, como diría Hegel, el en sí del dinero» (Capital III, 1, p. 986).

La mercancía contiene en ella misma una contradicción que sale a la luz en su relación de intercambio con otra mercancía: su valor de uso y su valor —su existencia, pues, en cuanto representación de una cantidad de trabajo abstracto— no existen pacíficamente el uno al lado del otro, sino que entran en una relación conflictiva. La oposición interna propia de toda mercancía no puede expresarse más que constituyendo dos polos: se convierte en una oposición exterior, una relación entre dos mercancías, una de las cuales cuenta solamente como valor de uso, y la otra (el equivalente) solo

como valor de cambio. La forma simple del valor es también la forma más simple, y menos desarrollada, en la que aparece esta oposición. Por eso es «difícil de comprender» y por eso en ella ya está encerrado todo el secreto del modo de producción capitalista. El desarrollo de esta forma es también el desarrollo de esa oposición interna.

En la forma del valor, el trabajo abstracto «contenido» en una mercancía se manifiesta en el cuerpo, en el valor de uso de otra mercancía. Pero la igualación del producto del trabajo con otra mercancía en la que se expresa inmediatamente el trabajo social no es en absoluto un proceso inocente o un procedimiento puramente técnico. Se trata más bien de una inversión, cuyas tres manifestaciones más importantes Marx enumera en el análisis de la forma simple del valor. «El valor de uso se convierte en forma fenoménica de su opuesto, del valor» (Capital I, 1, p.83): una cosa sensible, el cuerpo de una mercancía, representa una cosa sobrenatural, «suprasensible», puramente social: el valor. «El trabajo concreto se convierte en una forma fenoménica de su opuesto, trabajo humano abstracto» (ib., p. 85): el trabajo abstracto, que no ha creado la tela, sino el valor de la tela, utiliza para expresar dicho valor el trabajo concreto del sastre que ha hecho el vestido. El trabajo del sastre es, en este ejemplo, el equivalente inmediatamente intercambiable por todas las demás mercancías. Finalmente, «el trabajo privado deviene la forma de su opuesto, trabajo en forma social directa» (ib., p. 86): en el momento en el que entra en el intercambio, el trabajo privado se vuelve el mismo trabajo que el de todos los demás participantes en el intercambio.

La mercancía es, pues, la unidad de dos determinaciones de la misma cosa que no son simplemente diferentes, sino que la una excluye a la otra: el valor de uso es lo contrario del valor, el trabajo concreto es lo contrario del trabajo abstracto, el trabajo privado es lo contrario del trabajo social. Por consiguiente, la mercancía contiene un conflicto perpetuo y dinámico; debe buscar formas que permitan que estas contradicciones existan sin hacer que la mercancía explote de inmediato. En la forma del valor, una mercancía sirve para expresar de forma sensible el «valor» de otra mercancía. Esto significa que su forma concreta, su valor de uso, su cuerpo sensible encarnan la cualidad suprasensible de otra

mercancía. Sin embargo, los sujetos atribuyen a la mercancía algo así como la cualidad natural de poseer tal o cual «valor».17 Dichos sujetos no ejecutan conscientemente este proceso; la inversión por la cual el objeto concreto y sensible no cuenta más que como encarnación del valor abstracto y suprasensible se produce a sus espaldas. En la inversión que caracteriza ya a la mercancía particular, lo concreto se vuelve un simple portador de lo abstracto. No tiene existencia social más que en la medida en que sirve a lo abstracto para darse una expresión sensible.18 Y si la mercancía es la «célula germinal» de todo el capitalismo, esto significa que la contradicción entre lo abstracto y lo concreto que esta contiene retorna en cada estadio del análisis, pues constituye en cierto modo la contradicción fundamental de la formación social capitalista.

Si la mercancía es una categoría fetichista es porque el trabajo que constituye su valor es trabajo abstracto: «Este carácter fetichista del mundo de las mercancías brota, como mostró ya el análisis precedente, del carácter social peculiar del trabajo que produce mercancías» (Capital I, 1, pp. 103-4). Pero —se podría objetar— ¿por qué la abstracción tiene que ser negativa? Se diría que el pensamiento no puede existir sin resumir los elementos que varias cosas tienen en común, haciendo abstracción de su diversidad. No hay nada de malo en colocar a los perros, los gatos, las liebres y los caballos en la misma categoría de animal, incluso si el «animal» en cuanto tal no existe. De igual manera —podríamos seguir— es imposible que los hombres intercambien sus productos sin reducir en el pensamiento sus diversos trabajos concretos al hecho de que se ha empleado trabajo; es un simple medio técnico.

En efecto, es en este sentido en el que el concepto de trabajo abstracto fue utilizado por la economía política clásica. Esta, tras haber superado las teorías que atribuían la cualidad de crear valor solamente a un cierto tipo de trabajo —el mercantilismo la atribuía en exclusiva al trabajo que extrae los metales preciosos; la doctrina de los fisiócratas, al trabajo de la agricultura—, reconoció en el trabajo «sans phrase» la fuente del valor. Pero al hacerlo, siguió un proceso analítico conforme al cual se despoja progresivamente a un objeto de todas sus determinaciones para reducirlo a su elemento más simple, como cuando uno reduce a todos los hombres, en su diversidad, a una estructura química determinada que es común a

todos, desde el bosquimano hasta el emperador de Japón. No es que sea falso, pero sería imposible explicar la diferencia (cultural, histórica, social) entre el bosquimano y el emperador de Japón a partir de su estructura química común. De la misma manera, mediante un procedimiento puramente mental, podemos llegar a la conclusión de que todas las mercancías están constituidas por una forma cualquiera de trabajo. Marx resume este viaje de lo complejo a lo simple en los dos primeros subcapítulos de su análisis de la mercancía. Pero sería un gran error, aunque frecuente, pensar que comparte este punto de vista y que su concepto de «trabajo abstracto» es ese que Smith y Ricardo obtuvieron con su reductio ad unum. En efecto, el «trabajo sin más» que se obtiene de este modo es independiente de toda determinación social y existe en toda sociedad. Se trata de un puro hecho fisiológico: el gasto de trabajo físico o mental.

Con su análisis de la forma del valor en el tercer subcapítulo del primer capítulo, Marx emprende el camino inverso, que es mucho más difícil, donde se muestra del todo hegeliano y abandona completamente el método de la economía política. Marx quiere explicar la génesis lógica —no histórica— de las categorías encontradas en la realidad empírica, en lugar de aceptarlas como datos. Para él, se trata de explicar por qué y cómo las formas básicas abstractas se convierten en fenómenos superficiales visibles. De esta manera, desvela su pertenencia a una cierta formación social, en lugar de ver en ellas datos naturales y presentes en cualquier parte, como hace la economía política burguesa.

El trabajo abstracto analizado por Marx no es un presupuesto innegable, pero sin consecuencias específicas, como lo es el hecho de que haga falta respirar para vivir. El trabajo abstracto en el sentido marxiano existe, por el contrario, solo en el capitalismo y es la característica principal de este. Marx dice de él que es «todo el secreto» y el «pivote»: «Esta naturaleza doble del trabajo contenido en la mercancía la he demostrado yo por primera vez de un modo crítico. Como este es el punto en torno al cual gira la comprensión de la economía política, debemos examinarlo más de cerca» (Capital I, 1, p. 63). El trabajo abstracto cuyo concepto establece Marx no es la generalización mental, de la que acabamos de hablar, sino una realidad social, una abstracción que se convierte en realidad. Hemos

visto que, si todas las mercancías deben ser intercambiables entre ellas, también el trabajo contenido en ellas debe ser inmediatamente intercambiable. Y solo puede serlo si es igual en todas las mercancías, si se trata siempre del mismo trabajo. El trabajo contenido en una mercancía debe ser igual al trabajo contenido en todas las demás mercancías. En la medida en que se representan en el valor, todos los trabajos valen solo como «gastos de la fuerza humana de trabajo». Su contenido concreto queda borrado; todos valen lo mismo. No se trata de una operación puramente mental: en efecto, su valor se representa en una forma material, el valor de cambio, que en las condiciones más evolucionadas asume la forma de una cantidad determinada de dinero. El dinero representa algo abstracto —el valor—, y lo representa en cuanto abstracto. Una suma de dinero puede representar cualquier valor de uso, cualquier trabajo concreto. Allí donde la circulación de bienes está mediatizada por el dinero, la abstracción se convierte en algo bien real. De ahí que podamos hablar de una «abstracción real».19 La abstracción de toda cualidad sensible, de todos los valores de uso, no es un resumen mental, como cuando hacemos abstracción de los diferentes géneros de animales para hablar del «animal», que sin embargo no existe como tal. La mejor expresión de la esencia de esta «abstracción real» se encuentra en un pasaje de la primera edición, que desgraciadamente Marx no reprodujo en las siguientes ediciones: «Es como si, además de leones, tigres, liebres y de todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etc. del reino animal, existiera también el animal, la encarnación individual del reino animal en su conjunto. Tal ser particular, que engloba en sí mismo todas las especies realmente existentes de la misma cosa, es un universal, como animal, dios, etc.» (Das Kapital, 1.a ed. [1867], sec. II, vol. 5, p. 37).

La mistificación contenida en la abstracción mercantil es muy real, constituye la verdadera naturaleza de este modo de producción: «El hecho de que una relación social de producción se presente como un objeto existente fuera de los individuos, y el de que las relaciones determinadas que los individuos entablan en el proceso de producción de su vida social se presenten como atributos específicos de un objeto, esta reversión y esta mistificación, que no

es imaginaria, sino prosaicamente real, caracteriza todas las formas sociales del trabajo que crea valor de cambio. Solo que en el dinero se manifiesta de una manera más chocante que en la mercancía» (Contribución, p. 33. Cursivas del autor). El dinero no representa los valores de uso en su multiplicidad, sino que es la forma visible de una abstracción social, el valor. En la sociedad mercantil, cada cosa tiene una existencia doble, como realidad concreta y como cantidad de trabajo abstracto. Es este segundo modo de existencia el que se expresa en el dinero, y el que merece en consecuencia ser llamado la abstracción real principal. Una cosa «es» una camisa o una tarde en el cine y «es» simultáneamente cien francos o diez dólares. Esta cualidad del dinero no puede compararse con nada más; está más allá de la dicotomía tradicional del ser y del pensamiento, para la cual una cosa o existe solo en la cabeza, siendo pues imaginaria — es el sentido habitual del término abstracción—, o por el contrario es real, material, empírica.20 Es una forma de realidad para cuyo análisis la dialéctica hegeliana constituye la mejor ayuda, como todavía tendremos ocasión de subrayar.

MIENTRAS QUE el trabajo concreto se realiza siempre en alguna cosa —material o inmaterial, en un bien o en un servicio—,21 el trabajo abstracto no puede expresarse directamente porque solo produce una forma social. En consecuencia, necesita expresarse de un modo indirecto en el valor de cambio, y en la práctica, en el dinero. En los intercambios sociales, los actores no tienen consciencia del hecho de que los valores de las cosas no son más que los representantes de las unidades de trabajo. El valor de cambio oculta el hecho de que son las cantidades de trabajo incorporadas las que determinan los valores de las mercancías, y no sus cualidades naturales. Aquí podemos hablar, en efecto, de un «disimulo». Pero Marx plantea también otra pregunta, aún más radical: ¿por qué el trabajo, la actividad productiva, asume la forma del valor? El valor es ya una forma de abstracción con respecto a la actividad real. No es solamente la representación del valor en la forma del valor —el valor de cambio— la que es fetichista, sino, aún antes, la representación del trabajo vivo en el valor. Si todo valor se disuelve en trabajo, parece lógico concluir, como lo hace la

economía política burguesa, que todo trabajo se representa en un valor. Estos dos términos serían equivalentes, y el único problema estaría en saber cuánto valor contiene una mercancía, y no bajo qué forma el trabajo se ha convertido en valor. Pero Marx reprochaba a la economía política clásica haber llegado a esta conclusión e interesarse exclusivamente por la faceta cuantitativa del valor: «La economía política ha analizado ciertamente, aunque de modo incompleto, el valor y la magnitud de valor, y ha descubierto el contenido oculto en esta forma. Pero nunca se preguntó por qué este contenido adopta esa forma, o sea, por qué el trabajo se representa a sí mismo en el valor y la medida del trabajo mediante su duración en la magnitud de valor del producto del trabajo» (Capital I, 1, pp. 112-3).22 Tampoco los propios marxistas le han prestado mucha atención a este asunto. Consideraban normal que el trabajo se convierta en valor y concentraban su crítica en la infiel representación del trabajo en el dinero. Aunque es necesario admitir que el mismo Marx no siempre separó rigurosamente estos dos niveles: el paso del trabajo al valor y el paso del valor al valor de cambio.

La diferencia entre el Marx «exotérico» y el Marx «esotérico» existe incluso dentro de su análisis del valor y se hace visible en sus fluctuaciones en lo que concierne a la determinación del valor.23 Para refutar la concepción según la cual es un hecho natural, común a todas las sociedades, que el trabajo cree valor, hay que criticar también la concepción según la cual el trabajo está «contenido» en el valor, «es» valor, «crea» valor. Aunque el propio Marx utiliza a menudo estas expresiones típicas de Smith y de Ricardo, para quienes el trabajo crea el valor «como el panadero hace el pan» (Kurz). En otros lugares, Marx afirma más bien que el trabajo «se representa» en el valor, lo que es muy diferente. Pero no presta suficiente atención a la necesidad de desmarcarse de la concepción «naturalista» de sus predecesores. Hasta aquí hemos reproducido, en nuestra paráfrasis de Marx, tales vacilaciones, pues forman parte del discurso de Marx. En lo sucesivo, tendremos en cuenta la diferencia entre el valor «contenido» y el valor «representado», sobre la cual volveremos más adelante.

ES PRECISO eliminar por completo otro malentendido que se ha extendido mucho durante los últimos años y según el cual el trabajo abstracto y el trabajo concreto de los que habla Marx serían dos tipos diferentes de trabajo. En Marx, estas categorías no tienen nada que ver con el contenido del trabajo, ni siquiera con su organización. Y aún menos se trata de dos estadios diferentes del proceso de trabajo. Este no es concreto en primer lugar para después volverse abstracto. El trabajo abstracto en el sentido de Marx no tiene nada que ver con la parcelación del trabajo, con su desmenuzamiento en unidades vacías de sentido, o con su desmaterialización —a menudo, en los últimos tiempos, se ha referido la noción de «trabajo abstracto» a la creciente importancia del trabajo inmaterial—. El trabajo abstracto no es ni el trabajo en cadena ni el trabajo del informático. Por consiguiente, es erróneo decir que el trabajo abstracto «reemplaza» cada vez más al trabajo concreto o que el trabajo se hace «cada vez más abstracto». Ya en el primer texto que retomó el concepto marxiano de trabajo abstracto —es decir, en Historia y conciencia de clase de Georg Lukács (1923) —, esta interpretación desempeña un papel importante. El acento que Lukács pone en la «abstracción» que produce la parcelación del trabajo proviene del hecho de que en esta obra el autor otorga a la división del trabajo una importancia mucho mayor de la que le concedía el propio Marx en su obra tardía. Este último escribía, por ejemplo: «Tan cierto como es que el intercambio privado es división del trabajo, tan incorrecto es que la división del trabajo presupone el intercambio privado» (Contribución, p. 45). La división del trabajo sería, pues, una categoría más vasta que la de intercambio privado, base del capitalismo, y no conduce necesariamente a este último.

Según la teoría marxiana del desdoblamiento, en la producción de mercancías todo trabajo es al mismo tiempo abstracto y concreto: «De lo anterior se deduce que la mercancía no contiene dos tipos de trabajo distintos, sino que el mismo trabajo recibe determinaciones distintas, e incluso contrapuestas, según se relacione con el valor de uso de la mercancía como su producto o con el valor de la misma como su pura expresión objetiva» (Das Kapital, sec. II, vol. 5, pp. 26-7). Incluso la agricultura o el cuidado de las personas mayores es, bajo las condiciones capitalistas, por un lado un trabajo abstracto, e incluso trabajar frente al ordenador es por un lado

trabajo concreto. Todo trabajo creador de mercancías es siempre forzosamente abstracto y concreto. Estos dos tipos de trabajo son por completo inconmensurables entre sí, e incluso pertenecen a niveles ontológicos del todo diferentes. No es pues posible que el trabajo abstracto sustituya al trabajo concreto, o viceversa.

Por supuesto, existe un tipo de trabajo que hemos evocado más arriba y que, con una expresión algo paradójica, podríamos llamar el trabajo «empíricamente abstracto».24 Su difusión es efectivamente un resultado del predominio del trabajo abstracto en sentido formal, pero no es en absoluto idéntico a este último. Por otro lado, es cierto que el trabajo abstracto en sentido formal se convierte en la forma social dominante solo cuando la capacidad de los trabajos de ser intercambiados entre sí, cuando su no especificidad y la posibilidad de pasar de un trabajo a otro han penetrado en la sociedad al completo. Cuando Marx escribió sus primeras reflexiones sobre el trabajo abstracto, tenía en efecto ante los ojos este trabajo no específico: «Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de la sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo en general», el trabajo sans phrase, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta» (Grundrisse I, p. 25). Pero al mismo tiempo subraya que el trabajo abstracto, en cuanto simple gasto de fuerza de trabajo, no es un dato natural, sino el resultado de una evolución histórica: «Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta — para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez solo para estas condiciones y dentro de sus límites» (ib., p. 26). No obstante, y como ya hemos señalado, en esta época Marx todavía no distinguía entre el trabajo «no cualificado» y el «trabajo abstracto» como determinación formal.

El valor contra la comunidad humana

Es mucho más fácil comprender las particularidades de la producción mercantil si se la compara con los modos de producción que la precedieron. A tal fin, es no obstante indispensable abstenerse momentáneamente de todo juicio de valor. No se trata aquí de oponer al capitalismo las sociedades precapitalistas como si fueran mejores, ni lo contrario, sino de privar al valor y al trabajo abstracto de su apariencia «natural», recordando que hasta una fecha reciente la mayoría de los hombres han vivido, a escala mundial, casi sin dinero, mercancía y trabajo abstracto. Que hayan vivido bien o mal, poco importa aquí.

El trabajo se da siempre en sociedad, y prácticamente en todas partes existe una división del trabajo. No es esta última en cuanto tal la que crea el trabajo abstracto. Cada trabajo individual forma parte del trabajo total de una sociedad dada. Pero el hecho de tener un carácter social y de formar parte de una universalidad del trabajo no basta todavía para convertirlo en abstracto. No es en absoluto necesario (y en efecto no era así en las sociedades precapitalistas) que el carácter social del trabajo asuma una existencia separada junto al carácter concreto y privado del trabajo. En las sociedades que precedieron a la sociedad mercantil, los trabajos son sociales justamente en su forma natural, en cuanto particularidad: «La forma natural del trabajo, su particularidad, y no su generalidad, como sucede sobre la base de la producción de mercancías, es aquí su forma social inmediata» (Capital I, 1, p. 109).25 En la familia campesina patriarcal, «los diferentes trabajos que crean estos productos, agricultura, ganadería, hilado, tejido, sastrería, etcétera, son funciones sociales en su forma natural» (ib., p. 110. Cursivas del autor). En cada modo de producción —subraya Marx—, la sociedad debe apoderarse de los trabajos concretos de los individuos —que en cuanto tales son completamente inconmensurables— como partes del trabajo social total, tanto con vistas a su distribución apropiada en las diferentes ramas de la

producción como para medir las contribuciones de los productores individuales (al menos en una sociedad no comunista). Pero allí donde no predomina la producción moderna de mercancías, es precisamente por ser trabajos concretos por lo que los trabajos son sociales, ya sea como consecuencia de la división «natural» del trabajo en los modos de producción patriarcal, esclavista o feudal, ya sea como funcionamiento de una sociedad futura que regule conscientemente su producción. En la Edad Media, «lo que constituye el vínculo social son los determinados trabajos de los individuos en forma de prestaciones en especies, el carácter particular y no general del trabajo» (Contribución, p. 16). Del mismo modo, dentro de una fábrica, los talleres no intercambian valores entre sí, sino que cada trabajo, cada producto forma parte inmediatamente del trabajo general distribuido. Aquí, es a través de su valor de uso como cada producto se refiere a los demás valores de uso. Cada persona que forma parte de la fábrica contribuye con su trabajo a la realización de un producto total que a continuación es distribuido, según modalidades variables, entre dichas personas.26 La actividad de cada una de ellas es indispensable (o aceptada como tal) para el éxito del conjunto; es su papel en el seno de la producción colectiva, y no la cantidad de trabajo gastada, la que fundamenta el derecho de cada participante a una parte de los frutos. Si en una fábrica de automóviles el taller de parachoques envía cien parachoques al taller de montaje y solicita simultáneamente dos toneladas de aluminio al almacén, no se calcula si esas cantidades de objetos tienen el mismo «valor». En efecto, los talleres no pagan por los materiales que reciben. Sin embargo, en la fábrica el conjunto de la producción se rige por la producción de valor. Es más recomendable, pues, hacer una comparación con la agricultura tradicional: el campesino que siega la hierba, el siervo que le ayuda y la abuela cuya tarea consiste en impedir que las gallinas se cuelen en el hogar no confrontan sus trabajos para determinar sus partes relativas. Sus trabajos no son privados, sino que forman parte desde el principio de un trabajo social. En efecto, no hay peligro de que sus trabajos privados no logren convertirse en sociales, porque es imposible que sus actividades se revelen finalmente como no intercambiables en el contexto dado. Su necesidad, y su necesidad en una cierta cantidad (por ejemplo, el hecho de que tres hombres se consagren a la siega durante tres días), se establece aquí por adelantado, y nadie tiene

necesidad de ofrecer su trabajo o su producto a otro que puede aceptarlo o rechazarlo. En toda situación no regulada por el intercambio de mercancías, el trabajo se distribuye antes de su realización según criterios cualitativos que obedecen a las necesidades de los productores y a las necesidades de la producción. Por supuesto, esta distribución también puede darse de manera no consciente y fetichista, por ejemplo, cuando está determinada por la tradición o regulada por autoridades que siguen principios absurdos o injustos. Pero aquí no existe trabajo abstracto, ni dinero, ni valor, ni mercado anónimo, ni competencia.27

En toda sociedad, el carácter social de los trabajos privados consiste en el hecho de que cuentan también como partes del trabajo total y, en cuanto tales, son intercambiables con los demás trabajos. Pero hay dos posibilidades: pueden tener un carácter social precisamente en cuanto trabajos particulares, en cuanto elementos concretos y determinados de la división del trabajo reinante en una sociedad dada;28 o, por el contrario, pueden tener un carácter social en cuanto simples partes alícuotas de la masa global de trabajo social en una sociedad dada. En el primer caso, el trabajo forma parte de una universalidad concreta,29 su intercambiabilidad es directa y reside en el seno del trabajo. Dicho de otro modo, es inseparable de la forma concreta del trabajo. En el segundo caso, el trabajo forma parte de una universalidad abstracta, su intercambiabilidad es indirecta y reside en el exterior del trabajo. En la sociedad mercantil, los trabajos no son intercambiables, y en consecuencia sociales, más que en la medida en que son abstractos. La mercancía no puede intercambiarse antes de que se haya transformado en dinero, porque el dinero es la única mercancía que puede intercambiarse directamente por cualquier otra mercancía. Ninguna mercancía, pues, posee en sí misma la capacidad de poder ser intercambiada;30 esta capacidad existe para ella bajo la forma de un objeto exterior (el equivalente, el dinero) en el cual debe aspirar a transformarse. En una sociedad mercantil, la capacidad de ser intercambiados de los productos individuales no reside, pues, en su carácter concreto y útil, sino que debe existir al margen de los productos y de su utilidad, separada de ellos: «Se manifiesta palmariamente la circunstancia de que la producción no está sometida realmente, como producción social, al control social, y se manifiesta en la forma de que la forma social de la riqueza existe

como una cosa fuera de ella»; algo que en el capitalismo resalta «bajo la forma más grotesca de una contradicción y un contrasentido absurdos» (Capital III, 1, pp. 322-3).

Solo en la producción de mercancías el aspecto social de la producción, la capacidad del trabajo particular y de su producto para valer como parte del trabajo total y de la producción total, residen precisamente en su falta de cualidad, en su existencia como pura cantidad. Así pues, por un lado hay que evitar identificar el trabajo abstracto con el gasto puramente fisiológico de energía, o con la reducción de todos los trabajos complicados a un simple trabajo medio —que, sin duda, se produce continuamente, pero que no constituye un aspecto distintivo—. En la producción de mercancías, es efectivamente la forma no social, absolutamente privada de cualidad, del trabajo —a saber, la simple duración de su gasto— lo que se convierte en la forma social: «De esta suerte revela que, dentro de este mundo de las mercancías, el carácter generalmente humano del trabajo constituye su carácter específicamente social» (Capital I, 1, p. 97). La particularidad de la producción mercantil reside en el hecho de que en ella una propiedad no específica, no histórica se transforma en una forma específica e histórica de la socialidad. Solo en ella, la simple duración en el tiempo se convierte en el único criterio para la evaluación y la comparación de las diferentes actividades. Solo aquí, todas las actividades, desiguales por naturaleza, se igualan entre sí: se hace abstracción de sus cualidades reduciéndolas a la igualdad con un tercer elemento.

La producción de mercancías se vuelve dominante (tras haber existido en «nichos») solo cuando a nivel social los productores individuales producen estando separados los unos de los otros: «Solo se enfrentan como mercancías los productos de trabajos privados autónomos e independientes entre sí» (Capital I, 1, p. 64). La producción privada y la intercambiabilidad exterior que se realiza en el dinero son dos cosas de las cuales la una presupone la otra; es decir, mientras la producción esté asegurada por propietarios de mercancías privados, el dinero continuará existiendo, porque el trabajo del individuo, para ser social, debe renegar de su carácter originario: todo aquello que le es propio y que lo distingue de los demás trabajos. Es el dinero el que realiza

esta aniquilación de las cualidades particulares. Marx lo subraya enfrentándose al proudhonismo, muy extendido en su época, y esta polémica no ha perdido nada de su actualidad. En efecto, son abundantes las críticas actuales del capitalismo —sobre todo, aquellas que concentran su atención en el interés monetario y las finanzas— cuyo enfoque debe mucho más a Proudhon que a Marx, a menudo sin ni siquiera saberlo.

Por supuesto, la producción no es «privada» más que en el plano «formal», o lo que es lo mismo, en el plano de la forma social, pues no obedece a ningún acuerdo entre los productores. Cada productor produce por cuenta propia, esperando que sus productos encuentren su dimensión social a posteriori, al venderse en el mercado. En el plano material, en cambio, la producción no puede ser verdaderamente privada, porque toda producción presupone alguna forma de división del trabajo y la cooperación que de ella deriva. La socialización a nivel material es una cosa bien diferente de la socialización a nivel formal, que concierne al vínculo social: «De hecho todos los valores de uso son únicamente mercancías, porque son productos de trabajos privados independientes entre sí, trabajos privados que, sin embargo, en tanto que segmentos particulares, aunque autonomizados, del sistema espontáneo de división del trabajo, en el plano material dependen unos de otros» (Das Kapital, p. 41). A nivel material, todo modo de producción está socializado, y es solo el grado lo que puede variar.31 Pero a nivel social, no está socializado más que el modo de producción en el que cada trabajo en su forma concreta forma parte inmediatamente de la división social del trabajo y sirve a la satisfacción de las necesidades. Según Marx, esto ocurre en las sociedades precapitalistas (por más que en ellas pueda tener lugar el intercambio de mercancías, sobre todo entre las diferentes comunidades), pero no en el capitalismo. En la producción mercantil, el productor individual, o la unidad particular de producción, a nivel material está mucho más socializado que en los modos de producción precedentes. Sin embargo, aquel produce para una esfera anónima de intercambio, y solo a posteriori, e independientemente de toda acción humana consciente, dicha esfera puede otorgar al trabajo un carácter social. Como sabemos, también puede no hacerlo, y la mercancía no vendida cae en un estado extrasocial. En el capitalismo, la interconexión existe a nivel material ya antes de todo intercambio,

pero no puede, por decirlo así, asumir sus funciones, se «echaría a perder» a menos que la socialización propiamente social, formal, se añadiese de forma exterior: «Pero este nexo social material de los trabajos privados independientes unos de otros sólo es mediado y, por tanto, sólo se realiza a través del intercambio de sus productos» (Das Kapital, p. 635). Es justamente la utilización de máquinas a gran escala la que hace del capitalismo una sociedad que, a nivel material, está socializada en muy alto grado;32 por eso resulta tanto más absurdo que dicha sociedad se encuentre, en cuanto a interconexión social, mucho menos socializada que las sociedades precedentes. Podemos decir incluso que, en la evolución del capitalismo, la socialización material y la socialización «social» son inversamente proporcionales y que esto constituye una de las mayores contradicciones de este modo de producción.33

En la producción de mercancías, la forma natural del producto individual del trabajo sirve solo como «portadora» del valor de cambio. Para participar en el intercambio —y en consecuencia, en el mundo de las mercancías—, el producto del trabajo tiene que desdoblarse. Esto no es un fenómeno universal, pues, como ya hemos dicho, en las sociedades no basadas en la producción mercantil el producto individual del trabajo posee su carácter social ya en sí mismo y no tiene necesidad de adquirirlo igualándose a una cosa que existe fuera de él. Lo que, al nivel más abstracto, representa pues para Marx la característica principal de la producción de mercancías, y de la sociedad basada en ella, es el hecho de que el trabajo, la actividad fundamental del hombre, a través de la cual es miembro de la sociedad, posee su carácter social como algo exterior, de lo que debe apropiarse mediante el intercambio; un intercambio, además, cuyo éxito no está nunca garantizado. El valor en cuanto forma general del producto es posible y necesario solo allí donde la capacidad del producto para ser intercambiado debe realizarse post festum y no deriva directamente de las relaciones sociales. Por eso podemos decir que el valor, incluso en la forma que parece más inocente —a saber, «veinte metros de tela tienen el valor de un traje»—, es ya la causa y la consecuencia de una formación social en la que los hombres no regulan conscientemente sus relaciones de producción. Cuando Marx escribe: «La objetivación del carácter general, social del trabajo (y por tanto del tiempo de trabajo que está contenido en el

valor de cambio) hace precisamente de su producto un valor de cambio» (Grundrisse I, p. 96), dice muy claramente que no solo la transformación del producto en el valor de cambio, sino también el hecho, aún más neutro en apariencia, de que el trabajo, en la forma de tiempo de trabajo, se represente en el valor, no constituye un dato originario, sino que son ellos mismos consecuencia de una cierta forma de socialización: aquella que se basa en el trabajo de productores privados separados. La objetivación del tiempo de trabajo es una consecuencia de la objetivación del carácter social del trabajo, de su cualidad de ser vínculo social.

El intercambio de sus productos —en el sentido más amplio, en cuanto división de los trabajos y circulación de sus resultados— es lo que liga a los hombres y lo que constituye su socialidad. Allí donde este intercambio no está mediatizado por la actividad social consciente, sino por el automovimiento del valor,34 es necesario hablar de una alienación del vínculo social. El valor mismo, en la forma visible del dinero, se ha convertido en una forma social de organización; sus leyes se han transformado en las leyes de la mediación social. Es lo contrario de todo control consciente: «El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar otra superior a él» (Grundrisse I, p. 157). Del mismo modo, su difusión destruye las comunidades, que por su parte tratan de desterrarlo. Si el dinero mismo se convierte en una comunidad (Marx dice Gemeinwesen; literalmente: «la esencia común»), no se trata de una comunidad orgánica o de una universalidad concreta, sino de una universalidad exterior y abstracta que borra las cualidades concretas de sus miembros: «El dinero es inmediatamente la comunidad real, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado» (Grundrisse I, p. 161).35 Esta «cosa externa, accidental» no tiene relación con las cualidades individuales de su propietario, sino que es simplemente un objeto de compra y venta.36 Podemos decir, pues, de todo individuo que «su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo» (ib., p. 84); esto es, como dinero.37 El dinero no se encuentra por sí mismo en el origen de la alienación de las relaciones sociales, sino que es la expresión de relaciones ya

alienadas: el dinero «puede tener una cualidad social solo porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social» (ib., p. 88). Como resultado, deben tratar de abolir dicha alienación «en su propio terreno», a través del desarrollo de los «medios de comunicación»; una observación particularmente profética (ib., p. 89).

Es sobre todo en la primera redacción de la Contribución donde Marx subraya, con un lenguaje a veces muy hegeliano y una áspera poesía, que el dinero ha reemplazado a cualquier otro vínculo social: «Ambos se comportan recíprocamente como personas sociales en abstracto que solo representan, una para la otra, el valor de cambio en cuanto tal. El dinero se ha convertido en el único nexus rerum [nexo de las cosas] entre ellos, en dinero sans phrase» (Contribución, p. 187). Esto significa que el vínculo social ya no consiste en las relaciones personales mismas (como era el caso en el régimen esclavista o en el feudalismo), sino que se convierte en una cosa que cualquiera puede adquirir y perder. En repetidas ocasiones, Marx subraya que a los individuos «el dinero se les presenta como su vínculo social exteriorizado y cosificado» (Grundrisse III, p. 133), como su «propia conexión social objetivada» (Grundrisse III, p. 178, trad. modificada)». Vemos aquí que la «reificación» no es en absoluto una acción abusiva del intelecto, una falsa manera de ver, sino un fenómeno bien real en la sociedad al completo. Como los individuos independientes «no están subsumidos en una entidad comunitaria de origen natural, ni, por otra parte, subsumen a ellos, como seres conscientemente colectivos, la entidad comunitaria, esta debe existir frente a ellos —los sujetos independientes— como un ente que para esos sujetos es como una cosa, igualmente independiente, extrínseco, fortuito» (Grundrisse III, p. 171). En el valor, en el dinero, no es solo el trabajo, sino toda la socialidad de los hombres la que se opone a ellos bajo la forma de una cosa sobre la cual no tienen ningún control y que les amenaza: «En la sociedad burguesa, el obrero, por ejemplo, está presente de una manera puramente subjetiva, desprovista de carácter objetivo [objektlos], pero la cosa, que se le contrapone, ha devenido la verdadera entidad comunitaria, a la que él trata de devorar y por la que es devorado» (Grundrisse I, p. 457). El dinero en cuanto forma social de la riqueza es incompatible con toda comunidad que regule ella misma sus asuntos; los hombres han

delegado su poder colectivo a un metal, intentando reapropiarse a continuación de su sustancia social perdida. Aquí vemos una vez más que la teoría del valor va bastante más allá de la esfera «económica» y comporta una teoría de la sociedad en su integridad. No se puede comprender el valor si no se reconoce en él la alienación de la potencia social. Pero evidentemente es mucho más de lo que los marxistas tradicionales y sus adversarios burgueses podían concebir.

La riqueza en la época de la sociedad mercantil

Así como la socialización material se distingue de la socialización a nivel formal, así también la riqueza material y la riqueza abstracta,38 la producción de valores de uso y la producción de valor se distinguen entre sí. Aquí nos las habemos con dos niveles de realidad completamente diferentes.39 En la producción de mercancías, es solo y exclusivamente el gasto de trabajo lo que cuenta, sin consideración alguna al valor de uso en el que dicho gasto se realiza. El fin no es la producción de valores de uso, ni siquiera de la mayor cantidad posible de valores de uso. El fin es producir la mayor cantidad posible de valor y, en consecuencia, de transformar la mayor cantidad posible de trabajo vivo en trabajo muerto. Estas dos «producciones» no coinciden, y pueden ir incluso en direcciones opuestas, como explica Marx: «Si por alguna circunstancia la productividad de todos los trabajos disminuyese en la misma medida, de suerte que todas las mercancías requiriesen mayor tiempo de trabajo, en la misma proporción, para su producción, entonces habría aumentado el valor de todas las mercancías, la expresión real de su valor de cambio habría permanecido inalterado, y la riqueza real de la sociedad hubiese disminuido, ya que la misma necesitaría mayor tiempo de trabajo para crear la misma cantidad de valores de uso» (Contribución, p. 24). La producción real no es más que un anexo, un «eslabón inevitable, un mal necesario para hacer dinero» (Capital II, 2, p. 68).40 El valor no es otra cosa que una forma social de organización.41 Su producción no enriquece a la sociedad;42 es la creación de un vínculo social que no es creado en la producción misma, sino que existe al lado de esta en una forma exteriorizada. Cada vez que oigamos hablar de «sobreproducción», es preciso preguntar: ¿sobreproducción de valor o de riqueza? «No se produce demasiada riqueza. Pero periódicamente se produce demasiada riqueza en sus formas capitalistas, antagónicas» (Capital III, 1, p. 339), por más que no podamos llamarlo realmente «riqueza», pues «la autovalorización del capital —la creación de plusvalía—» es un

«contenido absolutamente mezquino y abstracto» (Capital VI (inédito), p. 20).

¿Cuál es ese contenido? El dinero es la única finalidad de la producción. Sin embargo, el dinero no es la universalidad concreta de los valores de uso producidos, sino la universalidad abstracta del valor producido y, en consecuencia, del trabajo abstracto gastado. Allí donde la riqueza consiste en el dinero, también consiste en el propio trabajo abstracto, y en consecuencia, en el mayor gasto posible de trabajo abstracto. Pero este último, como hemos visto, no es más que una forma de organización social. El trabajo creador de valor o, mejor dicho, el trabajo en cuanto que es concebido como creador de valor, no produce ningún contenido. No crea ni productos ni servicios, sino solo una forma pura. Crea algo que es muy difícil de comprender y que Marx llama la «objetividad del valor» (Capital I, 1, p. 77). De ella habla en los siguientes términos en la primera edición de El Capital: «Para poder fijar la tela como mera expresión cosificada del trabajo humano hay que prescindir de todo lo que hace de ella realmente una cosa. El carácter objetual del trabajo humano, que es de suyo ya abstracto, sin otra cualidad o contenido, es necesariamente una objetualidad abstracta, un producto del pensamiento. Así es como el tejido de lino se convierte en una fantasmagoría [Marx recurre aquí a un juego de palabras intraducible]. […] El valor del lino es puro reflejo objetual del trabajo gastado, pero no se refleja en su cuerpo. Se revela, cobra expresión sensorial a través de la relación de valor del lino con el vestido» (Das Kapital, p. 30). A esta «objetividad del valor» Marx la llama una «objetividad espectral», una «simple gelatina de trabajo humano indiferenciado» (Capital I, 1, p. 59). Esta establece un nivel ontológico que es diferente de la existencia concreta de la mercancía, pero que no es solo mental: «La fuerza de trabajo humano en estado fluido o el trabajo humano crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor en estado coagulado, en forma objetiva [gegenständlich]. Para expresar el valor de la tela como cristalización de trabajo humano, hay que expresarlo como una «objetividad» que, como cosa, sea diferente de la tela y, al mismo tiempo, sea común a otra mercancía» (Capital I, 1, p. 76); a saber, la capacidad para poder ser intercambiada inmediatamente.

Como hemos visto, el valor no es el trabajo del productor individual

«contenido» en la mercancía, sino cierta manera de expresar el trabajo que gasta la sociedad al completo. Para el productor individual, el valor de su mercancía no solo no es el resultado de su trabajo individual, sino que se presenta determinado desde el exterior. Puede oponerse a él como una fuerza hostil hasta el punto de hacerlo morir de hambre. El tiempo de trabajo medio, «socialmente necesario», que constituye el valor, es una abstracción que se vuelve bien real en relación al individuo: «Tras la introducción del telar a vapor en Inglaterra, por ejemplo, tal vez se requería la mitad de trabajo que antes para transformar una determinada cantidad de hilo en tejido. El tejedor manual inglés necesitaba realmente para esa transformación el mismo tiempo de trabajo que antes; pero el producto de su hora de trabajo individual no representaba ahora más que media hora de trabajo social y, por eso, descendía a la mitad de su antiguo valor» (ib., p. 60). El trabajo del individuo particular no se tiene en cuenta más que como parte del trabajo total;43 los creadores vivos y concretos de los productos del trabajo no cuentan más que como articulaciones del trabajo total. Uno no puede «tocar» el valor o medirlo empíricamente en un caso dado: el valor de una mercancía no está determinado por el trabajo que un individuo ha gastado efectiva y concretamente para producirla. El valor de su producto, y en consecuencia lo que recibe a cambio, está determinado más bien como parte de la masa global del trabajo social. Esta parte está regulada por el tiempo de trabajo necesario de media social —depende, pues, del estadio de la productividad—, pero también por el tiempo que la sociedad en su conjunto debe emplear para satisfacer las diferentes necesidades sociales; si los productores consagran demasiado tiempo a una rama de la producción, baja el valor de los productos de dicha rama. Por eso el valor está sometido a cambios continuos: es solo el mercado el que permite comprender si la cantidad de trabajo empleada ha sido justa o demasiado grande. Esto puede ocurrir porque el productor no haya alcanzado el estándar de productividad en vigor (que hoy en día es mundial), o porque a nivel social se haya empleado una cantidad excesiva de trabajo en ese ámbito, lo que se traduce en una cantidad de productos demasiado grande en relación a la demanda. Se trata de dos factores cuyo impacto es difícil de prever por los productores. Esto, no obstante, no significa que sean el intercambio o el mercado los que determinan el valor de una mercancía; bajo las condiciones capitalistas, el valor —como

veremos con mayor precisión— ya está determinado en la producción, aunque se revele en la circulación.

LA SOCIEDAD mercantil es la primera sociedad en la que el vínculo social se vuelve abstracto, separado del resto, y donde esta abstracción, en cuanto abstracción, se hace realidad. El aspecto concreto de las cosas se subordina a la abstracción, y por eso la abstracción genera consecuencias destructivas. El trabajo abstracto reduce todo a la unidad, a un gasto, simple o multiplicado, de esa facultad de trabajar que todos los hombres tienen en común, de manera que el trabajo es social solo en cuanto que está vacío de toda determinación social. Si el aspecto social de una cosa o de un trabajo no reside en su utilidad, sino tan solo en su capacidad de transformarse en dinero, entonces las decisiones no se toman socialmente basándose en la utilidad individual o colectiva. El contenido de los trabajos concretos, sus presupuestos, sus consecuencias sociales, los efectos que tienen sobre los productores y sobre los consumidores, su impacto sobre el medioambiente… todo esto ya no forma parte de su carácter social. No es social más que el proceso automático e incontrolable de la transformación del trabajo en dinero. La subordinación de la utilidad de los productos, que se convierte en una dimensión puramente privada, a su intercambiabilidad, su única dimensión social, solo puede conducir a resultados catastróficos.

La dialéctica entre valor de uso y valor, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, implica que el valor y su sustancia, el trabajo abstracto, sean potencias destructivas; la forma es completamente indiferente con respecto al contenido, porque este último no existe más que por ella. El contenido de los trabajos individuales desaparece porque estos se alienan en el trabajo general, donde su particularidad «se extingue por completo» (Contribución, p. 187). En consecuencia, el valor se interesa solamente por su propia cantidad. Le es indiferente saber cuáles son los valores de uso que le sirven de soporte, de «cuerpo de mercancía»: trigo o sangre contaminada, libros o videojuegos. La socialidad está privada de todo contenido concreto, y la relación social se reduce al intercambio de cantidades: «Su relación social [de las mercancías]

consiste únicamente en que se las considera como expresiones de esa sustancia social que les es propia, y en función de ella son cuantitativamente distintas entre sí, pero cualitativamente iguales, y por ello son sustituibles e intercambiables unas por otras» (Das Kapital, p. 38).

Es por razones bien precisas, y no por una simple recriminación moralista o existencialista, por lo que podemos decir que la vida social misma se vuelve abstracta. Este tipo de abstracción no es un mal hábito mental que se pueda curar reemplazando las ideas falsas por ideas justas. Bastaría con cambiar las circunstancias que producen las ideas falsas, como proclaman Marx y Engels al comienzo de su escrito de juventud, La ideología alemana. Es más bien la subordinación muy real del contenido concreto a la forma abstracta la que es puesta en cuestión con el concepto de «abstracción real». Solo como consecuencia de una larga costumbre la conciencia normal deja de apercibirse de que es una locura que, por ejemplo, la contaminación atmosférica «valga menos» que las pérdidas que una limitación del tráfico rodado infligiría a la industria del automóvil. Con anterioridad a todo juicio moral, aquí la locura reside ya en el hecho de medir dos cosas completamente diferentes —la salud de los individuos y los intereses de la industria — con el mismo parámetro cuantitativo, y además abstracto; es decir, con el dinero. Aquí vemos como las consideraciones aparentemente muy «abstractas» sobre el trabajo abstracto pueden llegar al corazón de los problemas de hoy.

TODO TRABAJO concreto se realiza en un resultado. Realizar tal resultado es su objetivo, y concluye una vez lo ha realizado. El trabajo concreto es, pues, el medio para llegar a un fin, y este fin está determinado por una necesidad. Todas las sociedades basadas en el trabajo concreto utilizan la masa de trabajo a su disposición para realizar las finalidades que dicha sociedad se ha propuesto, por más que esas finalidades en ocasiones puedan parecernos insensatas (como en el caso de la construcción de las pirámides) y aunque la mayoría de los productores trabajen a menudo para satisfacer las necesidades de una minoría. Lo que cuenta es el resultado; el trabajo es una especie de mal necesario para llegar a él y que se

intenta limitar al mínimo indispensable. El dinero puede existir en las sociedades basadas en el trabajo concreto, pero cumple una función subordinada. Sirve solamente para mediar en el intercambio de mercancías (y como ya hemos dicho, en las sociedades precapitalistas, solo una cantidad mínima de productos asume la forma de mercancía; en general, aquellos que son intercambiados entre comunidades diferentes. La mayoría de los bienes circulan en el marco de la economía de subsistencia, de las contribuciones feudales, de la apropiación directa en el esclavismo, del trueque entre vecinos, etc., y no adoptan jamás la forma de mercancía). Marx resume esta forma de circulación en la fórmula: mercancía – dinero – mercancía (M – D – M). El productor posee una mercancía de la que no tiene necesidad y que transforma, al venderla, en dinero para a continuación comprar con él otra mercancía, que necesita y que constituye para él el fin de toda la operación. Carece de importancia que la mercancía que adquiere al final no tenga más «valor» que la mercancía de la que disponía al principio: la finalidad de la operación era intercambiar una mercancía que el sujeto no necesitaba por otra que le servía. En cierta medida, aquí el dinero es todavía el medio técnico para una forma de trueque más desarrollada. Pero este estadio, al que Marx llama «circulación simple», no es más que una etapa. No es una realidad estable, por más que presuponga ya la existencia de productores privados separados.

En su primera determinación formal, el dinero es medida del valor o precio: sirve para expresar el valor. Pero esto también puede tener lugar en el mero pensamiento, antes de toda venta; no se necesita su presencia material. En el orden lógico, su segunda determinación es la del medio de circulación: la mediación real entre dos actos encadenados de venta y compra. En esta función puede ser reemplazado por signos tales como el papel. Estas dos formas están ligadas a la circulación simple M – D – M, de la que constituyen la mediación que desaparece en el momento en que las mercancías han intercambiado sus lugares. Todo esto cambia con el paso a la tercera mediación: el dinero en cuanto dinero. Nace con el atesoramiento, cuando tras la primera metamorfosis M – D – M el vendedor de la mercancía no emplea el dinero ganado para gastarlo de nuevo, sino que se lo guarda. En este caso, la venta de mercancías no es más que un medio para acumular dinero. Este

dinero no puede ser ni imaginario ni simbólico, sino que por el contrario debe representar un valor-trabajo real. Históricamente, han sido siempre los metales preciosos los que han cumplido este papel: su circulación no está limitada a un país en particular ni depende del valor nominal que las autoridades de dicho país quieran atribuir al dinero. Su circulación es mundial. El dinero en sentido propio ya es capital «en sí», en estado latente.

La circulación simple no contiene en sí misma el principio de su autoconservación: mientras esté limitada a la fórmula mercancía – dinero – mercancía, tiene que echarse una y otra vez «a perder», como dice Marx. El valor no se conserva más que con el crecimiento. En la circulación simple, al final del proceso el valor (el dinero) se cambia por la mercancía en cuanto valor de uso y se extingue en el consumo de esta. El valor ya no existe; para recomenzar el proceso, hay que crear otro valor. En la circulación simple, el valor no se conserva: desaparece. Una primera forma de conservación del valor es el atesoramiento, un fenómeno típico de la Antigüedad. Pero al verse reducido al estado de tesoro escondido, de simple metal, el dinero sale igualmente de la circulación. Para mantenerse en circulación, el valor debe desarrollar una forma en la que, al final del proceso de circulación, el valor sea más grande que al principio. En la sociedad mercantil desarrollada, la primera fórmula se invierte en esta otra: dinero – mercancía – dinero (D – M – D). El propietario de una suma de dinero la gasta para adquirir una mercancía que a continuación puede transformar de nuevo en dinero. Que lo haga revendiendo un objeto más caro de lo que lo ha comprado (capital comercial) o comprando fuerza de trabajo para explotarla (capital industrial) carece aquí de importancia. Lo que cuenta es el hecho de que esta operación, que va del dinero al dinero, no tendría ningún sentido para los participantes si la suma de dinero que aparece al final no fuese mayor que la suma inicial. En efecto, mientras que entre las dos mercancías de la fórmula M – D – M existía una diferencia cualitativa (el zapatero renuncia a un par de zapatos para comprar pan), el dinero es siempre el mismo y la diferencia entre dos sumas no puede ser más que cuantitativa. Pero esta diferencia cuantitativa debe existir: nadie compraría una cosa para revenderla al mismo precio. La fórmula D – M – D no existe pues más que en esta forma: dinero – mercancía – más dinero (D – M – D’).

No exageramos mucho al afirmar que la inversión de la fórmula M – D – M en D – M – D' encierra dentro de sí toda la esencia del capitalismo. La transformación de trabajo abstracto en dinero es el único fin de la producción mercantil; toda la producción de valores de uso no es más que un medio, un mal necesario, con vistas a una sola finalidad: disponer al término de la operación de una suma de dinero mayor que al principio. La satisfacción de las necesidades no es el fin de la producción, sino un aspecto inevitable y secundario. La inversión entre lo concreto y lo abstracto que hemos considerado en primer lugar, de una forma abstracta, en las relaciones entre dos mercancías, se revela ahora como la ley fundamental de toda una sociedad, la nuestra, donde lo concreto sirve solo para alimentar la abstracción materializada: el dinero.

En la sociedad mercantil completamente desarrollada —es decir, en el capitalismo—, el dinero —y en consecuencia, el trabajo que es su sustancia— es un fin en sí mismo. Ahora deberíamos comprender mejor por qué el fetichismo no es un fenómeno que pertenezca a la simple esfera de la consciencia y por qué es mucho más que una mistificación. Los medios de los que dispone la sociedad para alcanzar sus fines cualitativos se han transformado en un poder independiente, y la propia sociedad se encuentra reducida a un medio al servicio de ese medio convertido en fin. Solo importa que uno trabaje, y de tal modo que haga dinero. Este rasgo fundamental no solo fue reconocido por Marx. Incluso uno de los padres de la economía política burguesa moderna, John Maynard Keynes (1883-1946), expresó —aunque sin intención crítica— la naturaleza tautológica y autorreferencial del trabajo abstracto, afirmando que, desde el punto de vista de la economía nacional, cavar hoyos para rellenarlos después es una actividad perfectamente sensata. Pertenece al núcleo mismo de la sociedad mercantil el no poder ser estable y el no poder reproducirse al mismo nivel. Dicha sociedad obedece al impulso de crecer a cualquier precio, de transformar una suma de dinero en una suma siempre mayor, que por su parte es necesariamente el punto de partida para repetir el mismo proceso. Este proceso no contiene ningún límite natural o social que sea capaz de constituir un punto final.

Marx no califica de «injustos» a la mercancía, el valor, el dinero y las formas más desarrolladas de la sociedad capitalista; tampoco se

limita a poner de relieve que funcionan mal. Las llama lisa y llanamente «locas». Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el carácter tautológico de este modo de producción debería permitirnos comprender que no se trata de una formulación retórica. Esta «locura» tiene consecuencias bien reales: «Cuando una y otra [las determinaciones] se relacionan entre sí de manera autónoma, positiva, como en el caso de la mercancía que se vuelve objeto del consumo, esta deja de ser un momento del proceso económico; si la relación es negativa, como en el dinero, se llega a la locura; a la locura, ciertamente, en cuanto momento de la economía y determinante de la vida práctica de los pueblos» (Grundrisse I, p. 209).44 La difusión del dinero se ha presentado así ante los hombres a lo largo de la historia: como una locura. «La conciencia de los hombres, particularmente en las condiciones sociales que sufren un desarrollo más profundo, se rebela contra el poder que con respecto a ellos adquiere un material, una cosa; contra la dominación, que parece demencia pura, del metal maldito. Es ante todo en el dinero, y precisamente en la forma más abstracta, y por ende la más carente de sentido, la más incomprensible —una forma en la que se ha abolido toda mediación—, en donde se hace visible la transformación de las relaciones sociales recíprocas en una relación social fija, anonadante, que subsume a los individuos. Y precisamente el fenómeno es tanto más duro, por cuanto brota del supuesto de que estamos ante particulares libres, personas aisladas como átomos, que actúan a su arbitrio y solo se relacionan entre sí, en la producción, en virtud de sus necesidades recíprocas» (Contribución, pp. 257-8). Mientras que muchos marxistas en realidad parecían deslumbrados por el modo de producción capitalista, Marx no se cansaba jamás de designar en el capitalismo un sistema altamente irracional destinado a no ser más que una etapa pasajera en la historia de la humanidad.

3. Crítica del trabajo

Categorías históricas y categorías lógicas

Para que la circulación de mercancías sea algo más que un intercambio ocasional de bienes escasos o de excedentes, para que se apodere de la vida productiva al completo, necesita crecer entre un ciclo y el siguiente. Tiene que haber creación de ganancia. Históricamente, la ganancia se obtuvo en primer lugar vendiendo mercancías a precios superiores a los precios de compra, es decir, por medio de operaciones comerciales, sobre todo con el tráfico marítimo y a gran distancia. El préstamo con usura es otra forma muy antigua de obtener ganancias. En ambos casos, se trata de una especie de estafa a costa del otro, y si todos los sujetos económicos actuaran así los unos con respecto a los otros, a nivel global no quedaría ninguna ganancia. La transformación de una suma inicial de dinero en una suma superior por mediación de una mercancía no puede convertirse en el principio básico de una sociedad más que cuando dicha mercancía es de una naturaleza muy particular: ha de tratarse de una mercancía que cree valor. El valor está constituido por el trabajo; lo que crea el valor, pues, es la facultad de trabajar. El poseedor del dinero no compra ni al trabajador (como era el caso en el régimen esclavista) ni el trabajo, sino la facultad de trabajar del otro. El valor de esta se evalúa como cualquier valor: según los costes de producción. En este caso, se trata de las cosas que son necesarias de media para producir y reproducir dicha facultad de trabajar; es decir, todo lo que es necesario en una sociedad determinada para vivir y, eventualmente, para alimentar a una familia. Aquí el trabajador no es víctima de fraude alguno. Recibe (en condiciones normales) el equivalente de su mercancía: su facultad de trabajar, cuyo uso cede. Pero una vez que el poseedor de dinero, que lo invierte en la adquisición de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, ha adquirido estos, puede disponer de ellos como quiera, al igual que ocurre con cualquier otra mercancía. En consecuencia, puede hacer trabajar al poseedor de la fuerza de trabajo más tiempo del necesario para reproducir el valor contenido en su precio de compra. Dicho de otro modo, el

trabajador debe trabajar una parte de su tiempo gratuitamente para el capitalista que ha comprado su fuerza de trabajo. Es el origen de la plusvalía (o del plusvalor), que por su parte da lugar a la ganancia. El trabajo vivo —es decir, el trabajo en el momento de su gasto— es la única fuente del valor y de la plusvalía. En efecto, el trabajo muerto —es decir, el resultado del trabajo pasado, como los medios de producción que el capitalista pone a disposición del trabajador— no crea valor, sino que solo transmite su propio valor al producto final. Por eso Marx llama al capital invertido en la compra de la fuerza de trabajo capital variable —que aumenta por medio de este proceso— y capital fijo al capital invertido en la compra de los medios de producción.

No es necesario continuar este discurso, pues se trata del Marx «exotérico» que todo el mundo cree conocer, aunque solo fuera por el hecho de que hasta los manuales de filosofía explican la teoría de la explotación, de las clases y de sus luchas.45 No obstante, el lector habrá reparado en que hemos llegado a este resultado de una forma muy diferente a la de la vulgata marxista. Es el método del propio Marx: los fenómenos visibles, las acciones de los actores sociales, las clases y sus conflictos, tal como uno los puede observar en la vida diaria, no son el punto de partida del análisis. No son los elementos últimos a los que se puede reducir la vida social y económica, sino, bien al contrario, formas derivadas, consecuencias de cierta cosa que se encuentra «detrás»: la lógica del valor. Por sorprendente que pueda parecer este resultado a primera vista, no podía esperarse otro en una sociedad fetichista basada en la inversión entre lo concreto y lo abstracto, el hombre y el medio, el sujeto y el objeto. En el concepto de plusvalía está incluida la existencia del capital y del trabajo asalariado, y en consecuencia la existencia de la clase de los capitalistas y la de los obreros asalariados: «En el concepto del capital está contenido el capitalista» (Grundrisse I, p. 476). En efecto, en los tres primeros capítulos de El Capital Marx no habla nunca de clases; su punto de partida es la igualdad de los participantes en el intercambio, y no su desigualdad.46 Las formas elementales del capitalismo tienen su lugar en un nivel más profundo que el de la existencia de las clases sociológicas, aunque estas formas elementales no representen un primer estadio que habría existido realmente un día. Solo pueden desvelarse por medio de un análisis que las reconoce como partes elementales de formas

más desarrolladas. Desde un punto de vista lógico, es el valor el que lleva a la creación de las clases:47 se mete, por decirlo así, en la piel de los hombres y hace de ellos los ejecutores dóciles de su lógica. La producción de mercancías no puede efectuarse sin producción de plusvalía, ni en consecuencia sin la creación de las categorías funcionales del capital y del trabajo asalariado (los cuales no son lo mismo que los capitalistas y los trabajadores asalariados): «No se ve, por último, que ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital» (ib., p. 186). En absoluto hay que considerar estos pasajes como el resumen de un acontecimiento histórico real, ni como una serie de modelos o de hipótesis auxiliares. Se trata de una sucesión dialéctica de formas en la que las aporías y las contradicciones de cada forma generan la forma superior que les sigue. No podemos imaginar un «intercambio simple de mercancías» porque la mercancía supone desde el principio la existencia del dinero, y viceversa: sin una mercancía general —es decir, el dinero—, las mercancías no son compatibles entre sí y, en consecuencia, ni siquiera son mercancías.

EL PROCEDIMIENTO de Marx, que comienza con los elementos más simples, y no con la bolsa de Nueva York o con la sociología del trabajo, está hasta tal punto alejado del que prevalece hoy en día en las ciencias sociales que es preciso explicar sus razones. ¿Qué relación existe, en Marx, entre las categorías lógicas y las categorías históricas? Comprendemos a primera vista que El Capital o los Grundrisse no constituyen una historia del capitalismo, como subraya el propio Marx: «Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la historia real de las relaciones de producción» (Grundrisse I, p. 422). En Marx, la sucesión histórica de las categorías no explica su origen: aunque el capital comercial y usurario —es decir, el capital que opera en la circulación— precede históricamente al capital industrial —es decir, el capital productivo—, y aunque este último no haya nacido de aquel, en el capitalismo desarrollado ocurre exactamente lo contrario: el capital circulante existe solamente en cuanto forma derivada del capital industrial y absorbe una parte de la plusvalía creada por este. Históricamente, el capital se desarrolló en la esfera

de la circulación para apoderarse después de la producción; pero en el capitalismo, es exclusivamente en la producción donde nace el capital. El capital que parece nacer en la circulación (ganancia comercial, interés monetario) es solo una deducción de la ganancia realizada en la producción. Ya este hecho debería bastar para demostrar que la relación entre la génesis lógica y la sucesión histórica es, en Marx, de una naturaleza muy peculiar. Marx desarrolló, a nivel lógico, el capitalismo entero a partir de la forma de la mercancía, que es su «germen», su «núcleo»: «Este proceso dialéctico de surgimiento constituye tan solo la expresión del movimiento real en el cual el capital deviene. Las relaciones ulteriores habrá que considerarlas como desarrollo de este germen» (Grundrisse I, p. 251). Pero, por otro lado, esta «célula germinal» no existe históricamente más que allí donde la producción capitalista ya se ha desarrollado. Esta tiene por base la relación entre trabajo asalariado y capital y sus condiciones jurídicas, como el derecho formal de cada uno a la propiedad privada de los productos de su trabajo; tal derecho no existe en condiciones en las que el trabajo productivo está garantizado por los esclavos o los siervos. Solo hablando de trabajo asalariado puede decirse que «su producto, en tanto trabajo objetivado, logra frente a él una existencia enteramente autónoma en cuanto valor» (ib., p. 479, trad. modificada). La génesis «histórica» de las categorías no se corresponde con la génesis «lógica».48 Al analizar las categorías básicas, Marx presupone tácitamente la existencia histórica de las relaciones que a continuación deduce lógicamente de dichas categorías básicas: «No hemos de ocuparnos aquí, sin embargo, de la transición histórica de la circulación al capital. La circulación simple es, más que nada, una esfera abstracta del proceso de producción burgués en su conjunto, una esfera que en virtud de sus propias determinaciones se acredita como momento, mera forma de manifestación de un proceso más profundo situado detrás de ella, que deriva de ella y a la vez la produce: el capital industrial» (Contribución, p. 251). Cuando Marx comienza con el elemento que es aparentemente el más simple, la mercancía, presupone ya la existencia de toda la estructura social que tiene a la mercancía como célula germinal. El capital parece ser el presupuesto de la mercancía, y la mercancía a su vez parece ser el presupuesto del capital.49 El trabajo abstracto es, en términos históricos, menos un presupuesto que una consecuencia del desarrollo capitalista de las

fuerzas productivas. Marx subraya que el análisis de las relaciones que las categorías de la sociedad capitalista desarrollada tienen entre sí no puede basarse en su cronología: «En consecuencia sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso al que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico» (Grundrisse I, pp. 28-9). Se trata de un doble movimiento: por un lado, «el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real»; por otro, como dice Marx a propósito del dinero, «aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer solo a una forma social compleja» (ib., pp. 23-4).50 La mercancía primitiva generó el capital, pero solo el capitalismo ha transformado la sociedad entera en sociedad mercantil.

Pero la «interpretación lógica» no es una metafísica de la historia; no pretende explicar lo que está contenido «de manera latente» en el concepto de mercancía y lo que debe derivar de este una vez que se han reunido las condiciones necesarias. Marx lo expresa del siguiente modo: «La extensión y ahondamiento históricos del intercambio despliega la oposición latente en la naturaleza de la mercancía entre valor de uso y valor. La necesidad de representar exteriormente esta oposición para el comercio, impulsa hacia una forma autónoma del valor de la mercancía, y no descansa hasta que se ha logrado en el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero» (Capital I, 1, p. 122). Marx no consagra más que algún excurso —que son no obstante de la mayor importancia— al nacimiento y a la historia del modo de producción capitalista. Lo que analiza es sobre todo la estructura del modo de producción capitalista allí donde se ha desarrollado completamente. La sucesión de las categorías en el análisis de la estructura no se corresponde con la realidad histórica. A menudo se trata además de conceptos puros a los que jamás podría corresponder ninguna realidad tangible. Por ejemplo, la forma desarrollada del valor, o el dinero en cuanto medida de los precios, no son introducidos más que como

etapas de la evolución conceptual. Hay categorías (como el intercambio sin dinero) que Marx parece no introducir en el análisis más que para demostrar sus estructura antinómica y su imposibilidad, y en consecuencia su necesaria superación en una forma nueva. El propio Marx señala continuamente que se trata solo de categorías funcionales dentro de la producción burguesa, y no de realidades autónomas precapitalistas.

Por un lado, el procedimiento de Marx, que hemos seguido hasta aquí, obedece a una preocupación metodológica de carácter general: el método dialéctico y no empírico comienza con los elementos más simples, que sin embargo no son inmediatamente evidentes, sino que han sido «destilados» por un proceso de reflexión. Dicho método demuestra así la génesis de sus objetos de investigación determinando su «concepto». Por otro lado, Marx, fiel a la exigencia de la unidad entre el método y el contenido, describe al mismo tiempo con su método el rasgo específico de la sociedad mercantil, donde las categorías abstractas constituyen el prius —el momento primero— de la vida social, mientras que los hombres y sus actos conscientes no son más que sus ejecutores.

El sujeto automático

Pero no es solo el método de Marx el que ha sido poco comprendido y el que se encuentra casi siempre en una forma invertida en los manuales de marxismo. Es sobre todo el contenido del desarrollo marxiano, que acabamos de resumir, el que se encuentra en las antípodas del marxismo tradicional. Para este último, en todas sus variantes, la contradicción fundamental del capitalismo es la que se da entre capital y trabajo asalariado, entre trabajo muerto y trabajo vivo. Para la crítica categorial efectuada por Marx, esta oposición no es por el contrario más que un aspecto derivado de la verdadera contradicción fundamental, la contradicción entre el valor y la vida social concreta. Confrontar la teoría del Marx «esotérico» con el tipo de marxismo que ha acompañado durante más de un siglo la marcha del capitalismo es, por un lado, un medio eficaz de comprender mejor las particularidades de la crítica del valor. Pero además esta confrontación es necesaria porque ciertos rasgos de la interpretación tradicional de Marx prevalecen hasta hoy como la única lectura posible, incluso entre mucha gente que no son en absoluto «marxistas tradicionales».

El desarrollo lógico, que comienza con la contradicción interna de la mercancía y luego deduce todas sus consecuencias, considera las clases sociales —y sobre todo las dos clases por excelencia: la de los capitalistas y la de los trabajadores— no como las creadoras de la sociedad capitalista, sino como sus criaturas. No son sus actores, sino que son activados por ella. El dinero y la mercancía no pueden «ir por sí solos al mercado, ni intercambiarse por sí mismos» (Capital I, 1, p. 119): es esto lo que, en el plano lógico, genera las clases. En una sociedad fetichista, en la que los sujetos han alienado su poder en sus propias criaturas, esto no resulta sorprendente. Pero el marxismo tradicional ha invertido siempre esta relación, prefiriendo el «sentido común» empirista a la dialéctica de Marx. Según la vulgata marxista, «tras» el valor se esconde la «verdadera» esencia del capitalismo, es decir, la explotación de una clase por

otra.51 Para el propio Marx, las clases no existen más que como ejecutoras de la lógica de los componentes del capital, el capital fijo y el capital variable. Las clases no se encuentran en el origen: «El capitalista funciona únicamente como capital personificado, el capital como persona, del mismo modo que el trabajador no es más que trabajo personificado […]. La dominación de los capitalistas sobre los trabajadores es por tanto la dominación de la cosa sobre los seres humanos, del trabajo muerto sobre el vivo, del producto sobre los productores», un proceso «que, desde otro punto de vista, presenta al capitalista igualmente sometido a la relación del capital» (Resultate des unmittelbarem Produktionsprozesses, p. 17-8). El capitalista aparece como «personificación» del carácter social den trabajo, del «taller en su conjunto» (ib., p. 79, cfr. también Capital 2007, p. 402). He aquí de nuevo la categoría del fetichismo en cuanto inversión real, como dice Marx explícitamente: «Volvemos a encontrarnos aquí con la inversión de la relación que, al estudiar la esencia del dinero, hemos denominado fetichismo. El propio capitalista no detenta un poder más que como personificación del capital» (Teorías sobre la plusvalía, I, p. 362, trad. modificada). Marx describe a los participantes del proceso de producción como «máscaras» (Capital I, 1, p. 109) y como «personificación de categorías económicas» (ib., p. 18). El capitalista es un «fanático de la valorización del valor», que no es más que «una rueda del engranaje» del «mecanismo social» (Capital I, 3, pp. 41-2). Se trata de «oficiales» o «suboficiales», los cuales «imparten órdenes en nombre del capital» (Capital I, 2, p. 30). En consecuencia, el capitalista no actúa como actúa porque sea «malo»: llama la atención que en los análisis de Marx, al igual que ocurre en Hegel, no se recurra nunca a la psicología, ni por consiguiente al moralismo. Aunque muchas de sus páginas vibran de indignación contra la burguesía y sus fechorías, Marx no atribuye jamás el funcionamiento estructural del capitalismo a la «sed de ganancia» o a la «rapacidad» de un grupo social. Tampoco reduce la difusión de la producción capitalista o los cambios en su evolución a una estrategia consciente o a una «conspiración» de los «poderosos». Por supuesto, los detentadores del capital no son víctimas inocentes, pues se prestan de buena gana a su labor. Pero tampoco son capaces de controlar un proceso impulsado por las contradicciones internas de una sociedad que tiene la mercancía como «célula germinal». Marx siempre rechazó la teoría del «engaño» subjetivo, que se

asemeja un poco a las teorías del siglo XVIII que explicaban la religión como una simple «impostura» organizada por los sacerdotes. Marx no describe el capitalismo como un conjunto de relaciones personales de dominación, en las que los que dominan, para engañar mejor a los explotados y los dominados, se ocultarían tras una apariencia de circunstancias «objetivas» como el valor, haciendo pasar sus maniobras subjetivas por los resultados de un proceso natural. Para que fuera así, haría falta que el hombre —o al menos, cierto grupo de hombres— fuese el verdadero sujeto de la sociedad mercantil y que las categorías de esta forma de socialización fuesen creaciones suyas. Si tal fuera el caso, como mucho podríamos decir que tales categorías se reflejan de forma invertida en las cabezas de los sujetos. Pero la teoría marxiana de la inversión afirma, por el contrario, que el verdadero sujeto es la mercancía y que el hombre no es más que el ejecutor de su lógica. Su propia socialidad, su subjetividad, se les aparece a los hombres como sometidas al automovimiento automático de una cosa.52 Marx expresa este hecho en la fórmula de que el valor es un «sujeto automático» (Capital I, 1, p. 208), o como dice ya en los Grundrisse: «El valor entra en escena como sujeto» (Grundrisse I, p. 251).

Es una de las afirmaciones más importantes de Marx, de las más desconocidas y de las más sorprendentes para el sentido común. Por lo general, el término «sujeto» indica justamente la autoconciencia, la facultad de disponer de sí mismo, la espontaneidad: todo lo contrario de lo «automático». El sujeto es aquel que mueve los objetos a su alrededor; en la acepción corriente del término, no puede serlo sino el hombre, individual o colectivamente. Ciertas teorías recientemente de moda han negado la posible existencia de un sujeto, considerándolo un «error epistemológico». La teoría del fetichismo reconoce, por el contrario, la existencia efectiva de un sujeto, pero subraya que hasta ahora los sujetos no son los hombres, sino sus relaciones objetivadas.53 Naturalmente, en última instancia los hombres son los creadores de la mercancía, pero lo son en los términos en los que lo resume Marx: «No lo saben, pero lo hacen» (Capital I, 1, p. 105). Se trata de una paráfrasis de lo dicho por Jesús en la cruz: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lucas, 23: 24). El valor no es la expresión de otras relaciones, más esenciales, que se encuentran tras él, sino que es la relación esencial en el capitalismo.54 Por supuesto, en realidad no son las cosas las

que dominan, como pretende la apariencia fetichista. Pero sí lo hacen en la medida en que las relaciones sociales se han objetivado en ellas.55 El fetichismo es precisamente la universalidad que no es la suma de las particularidades, sino el resultado no deseado creado por las acciones conscientes particulares (que existen efectivamente) de los sujetos. En este sentido, el concepto de fetichismo es ya central en Hegel; Marx, por su parte, lo aplica a la realidad social: «Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de las interacciones recíprocas de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos» (Grundrisse I, p. 131). La forma del valor es necesariamente la base de una sociedad inconsciente que no tiene control sobre sí misma y sigue los automatismos que ella misma ha creado sin saberlo: «Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad» (ib., p. 86). Estos automatismos no son una excusa, una apariencia, detrás de la cual las clases dominantes ocultan sus artimañas subjetivas y sus manipulaciones. En realidad, suponer tales manipulaciones constituye, a pesar del gesto «desmitificador» y «desfetichizador», una actitud consoladora y lenitiva, pues suponemos en tal caso que la sociedad se dirige a sí misma y que simplemente los dirigentes habrían sido mal elegidos. La teoría del «fetichismo objetivo» reconoce, por el contrario, que, mientras existan el valor, la mercancía y el dinero, la sociedad estará efectivamente gobernada por el automovimiento de las cosas creadas por ella.56

El marxismo tradicional, sobre todo en su condición de ideología oficial de las diferentes corrientes del movimiento obrero, siguió un camino completamente diferente. Para este, la contradicción fundamental del capitalismo es el conflicto entre trabajo y capital, entre trabajo vivo y trabajo muerto (es decir, objetivado), por lo que constituye el alfa y el omega de su explicación del mundo. Esta fijación, no por la abstracción real que es el «trabajo», sino por una

de sus formas empíricas y derivadas —a saber, el trabajo asalariado en su oposición al capital—, ha unido a todas las corrientes del marxismo y parece mantenerse hoy como el mínimo común denominador entre los marxistas supervivientes. Pero el conflicto entre trabajo y capital, por muy importante que haya sido históricamente, es un conflicto en el interior del capitalismo. Trabajo asalariado y capital no son más que dos estados de agregación de la misma sustancia: el trabajo abstracto cosificado en valor. Se trata de dos momentos sucesivos del proceso de valorización, de dos formas del valor. El marxismo tradicional, con su muy limitado concepto de capitalismo, descuida aquello que precisamente constituye las clases y cuyo reparto se disputan, eso que tienen en común y de lo cual ambas son elementos: el valor. Las clases no constituyen un antagonismo absoluto; son formas con ayuda de las cuales se realiza el sujeto automático. El trabajo asalariado y el capital no existen más que en su oposición recíproca. En consecuencia, solo pueden desaparecer juntos. Según Marx, el capital no es una «cosa», sino una «relación social». Esto significa que tanto los trabajadores como los propietarios forman parte del capital. Pero los marxistas recaen en la definición burguesa del capital como conjunto de medios de producción; conciben la «relación» como una relación entre clases, en la que solo una de ellas «posee» el capital, y no como la relación tautológica del trabajo abstracto consigo mismo, que más adelante produce a los sujetos sociales. Si bien la clase capitalista y la clase obrera son consecuencias de la organización del trabajo social en las categorías del capital y del trabajo asalariado, y no sus creadores, no se puede decir lo mismo a propósito de las relaciones sociales en las sociedades precapitalistas. Estas eran a menudo simples relaciones de dominación,57 y no el resultado de categorías funcionales fetichizadas pertenecientes a una esfera separada: la esfera de la producción material.

Los propios marxistas han hecho eso que, en una polémica estereotipada, tanto gustan de reprochar a sus adversarios: anclarse en la circulación y perder de vista la producción. En realidad, a la manera de la economía política burguesa, consideraban el modo de producción capitalista como eterno y presocial, pues lo identificaban con las fuerzas de producción en su sentido técnico. Los marxistas sabían que, en Marx, la categoría esencial es la

producción, en relación a la cual la circulación constituye una esfera subordinada. Marx, en efecto, reprochaba a Smith, Ricardo y a todos los «señores economistas» el considerar el modo de producción como un dato natural y suprahistórico, y el considerar solo el modo de distribución como históricamente determinado.58 En el tercer volumen de El Capital sostiene que la confusión entre producción y circulación era la consecuencia de «la confusión que identifica el proceso social de producción con el proceso simple de trabajo» (Capital III, 3, p. 355, trad. modificada); es decir, con el simple metabolismo con la naturaleza. Por otro lado, Marx habla de Fourier, al que «le cabe el gran mérito de haber señalado que el ultimate object no era abolir la distribución, sino el modo de producción, incluso en su forma superior» (Grundrisse II, p. 236).59 Pero por «relación de producción» los marxistas no entendían la transformación del trabajo en valor en cuanto relación fundamental en el capitalismo, sino la relación entre capital y trabajo. Esta última relación, en cuanto categoría de la distribución del valor, pertenece en realidad a la circulación. Si el valor, la mercancía y el dinero representan los factores eternos de toda producción, entonces lo que caracteriza al capitalismo es solo la propiedad privada de los medios de producción y la existencia del mercado. En esta interpretación, el intercambio aparentemente igual de valores en la circulación oculta el intercambio desigual entre trabajo y capital en la producción. Esta es el lugar de la explotación, mientras que en la superficie dominan las ilusiones que crea la circulación: todos sus participantes aparecen como simples propietarios de mercancías, iguales y libres, que no intercambian en ella más que equivalentes. La venta de la fuerza de trabajo como mercancía parece falsamente una venta como las demás. Desde esta perspectiva, es solo el mercado el que transforma los productos en mercancías, y la abolición de aquel bastaría para superar la producción de estas. Pero la producción y el trabajo no son datos puramente técnicos, y en consecuencia eternos, que bastaría con liberar de la influencia que el valor ejerce sobre ellos. Bajo las condiciones capitalistas, la producción de valor está asegurada por la faceta abstracta del trabajo; a saber, por las actividades que ya están igualadas en cuanto cantidades de tiempo abstracto. La producción de cada mercancía presupone el sistema del trabajo abstracto; el producto es pues una mercancía, con un valor, ya antes de entrar en la circulación. Si no se logra su venta, el valor no se

realiza; pero el hecho de que dicha realización pueda no tener lugar no impide que el ser-valor de la mercancía nazca en la producción, pues esta no es una cualidad que la circulación añada a posteriori a ciertos productos salidos de un simple proceso técnico.

Conforme a esta óptica, el valor enmascara la plusvalía, y es aquí donde reside el «fetichismo». Pero la crítica de la plusvalía no tiene sentido más que como crítica del valor. De ella se deduce que no es posible una abolición de la producción de la plusvalía sin la abolición de la producción de valor. Esto explica también por qué los marxistas de todas las tendencias han llegado tan rara vez a esta conclusión teórica: estaban casi siempre empeñados en ver ya en acto la abolición de la producción de plusvalía en algún lugar del mundo, pero evidentemente sin poder afirmar que en el país en cuestión ya no existía el valor.

La tentativa de los marxistas tradicionales de atribuir tanto el fetichismo como el valor a la esfera de la circulación se corresponde con su convicción de que el fetichismo es una representación errónea, y no una inversión de la realidad, y de que el valor es una disimulación de la lucha de clases y de las relaciones de propiedad. Esta interpretación está muy extendida, pero descuida la banal circunstancia de que la lucha de clases, o el conflicto social en general, son fácilmente constatables a nivel empírico, y en modo alguno se encuentran ocultas «detrás» de los fenómenos. Muy al contrario, el valor, en cuanto fenómeno no empírico, no puede ser descubierto más que a través de un paciente análisis. Que las relaciones entre los hombres se manifiesten como relaciones entre cosas no significa que «en realidad» se trate de relaciones de dominación personal que se ocultarían tras la apariencia de una lógica objetiva de las cosas. Afirmar esto significa pasar por alto los rasgos específicos del capitalismo para considerarlo una continuación lineal de las relaciones de explotación precedentes. Estas relaciones se caracterizaban todas por el hecho de que una clase robaba a otra su sobreproducto. La principal diferencia entre la sociedad capitalista y las que la precedieron consistiría, pues, conforme a esta óptica, sencillamente en lo siguiente: en el capitalismo, la explotación está «disimulada» por el intercambio supuestamente igual, mientras que antaño se ejercía de forma abierta. Así, la plusvalía moderna no parece ser más que la

continuación de los tributos feudales o del trabajo servil, y no una categoría que deriva necesariamente de la categoría del valor. Efectivamente, podemos encontrar una tal asimilación de las diferentes formas históricas de explotación en el Manifiesto comunista, donde la lucha de clases entre burgueses y proletarios se presenta como una continuación de la lucha entre «hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos» (Manifiesto comunista, p. 33). Pero esta asimilación ya no vuelve a encontrarse en las obras de madurez de Marx, que son un análisis del capitalismo desarrollado, y no una filosofía de la historia. En ellas, el capitalismo no aparece como una simple apropiación parasitaria de lo que los productores directos crean en una esfera presocial. Los modos de producción precapitalistas eran efectivamente simples relaciones de apropiación en las que las clases dominantes eran una superfetación de un proceso de producción que casi no controlaban en absoluto y que no evolucionaba sino muy lentamente. Dicho proceso era definitivamente un metabolismo con la naturaleza que obedecía en gran medida a reglas técnicas; lo que no es en absoluto el caso en el capitalismo. Pero la relación entre valor y plusvalía no es la misma que la relación entre trabajo agrícola y diezmo, porque el obrero no produce valor de la misma manera que el campesino produce trigo.

Lo que los epígonos han hecho de la teoría de Marx

Los marxistas escamotean, pues, la diferencia entre trabajo abstracto y trabajo concreto, entre la producción como satisfacción de necesidades y la producción como acumulación de trabajo muerto bajo la forma de valor. Para ellos, el trabajo, incluso bajo condiciones capitalistas, es siempre un trabajo útil cuyo contenido no ponen en cuestión. El trabajo, cualquiera que este sea, es así el bien supremo, y el trabajador es glorificado como «creador de todos los valores», sin distinguir entre la producción de valores de uso y la producción de valor para el capital, y sin tener tampoco en consideración la naturaleza de los valores de uso. Desde esta perspectiva, el proceso de producción técnica es concebido como natural, o incluso ya como socialista, puesto que ya está socializado a nivel material. Esta concepción se encuentra en los últimos escritos de Engels, y fue la que prevaleció en la Segunda Internacional (1889-1914). El ideal inconfesado era, pues, el retorno a una especie de producción simple de mercancías, sin plusvalía ni capital; a menudo se imaginaba —y el impulsor fue Engels una vez más— que este tipo de producción había existido realmente antes del capitalismo. Pero esta concepción tan extendida entre los supuestos marxistas era en el fondo profundamente proudhoniana. Aunque los marxistas del movimiento obrero atacaban al proudhonismo «pequeño-burgués», caían también en el mismo error: criticar la existencia del dinero como fin en sí mismo sin querer poner en duda su base social, el trabajo como fin en sí mismo. Se escandalizaban por la acumulación tautológica del dinero sin preocuparse por la acumulación tautológica del trabajo. Para ellos, el trabajo constituía lo contrario, concreto y positivo, de la abstracción representada por el dinero. De aquí derivaba el programa de una sociedad basada enteramente en el «trabajo honrado», en el que no habría apropiación de plusvalía. Según las circunstancias, este programa podría adoptar la forma de una red de cooperativas, donde los trabajadores produjesen sin patrón, o de un «Estadoobrero», en el que la administración de la plusvalía

estaría regulada por una instancia que supuestamente representaría a todos los trabajadores: el partido-Estado. Tales ideas eran el resultado de la transformación del análisis negativo de la sociedad capitalista realizado por Marx en unas instrucciones para la construcción del socialismo. Pero un intercambio de mercancías no puede tener lugar sin dinero, pues solo gracias al hecho de designar una mercancía como mercancía universal —es decir, como dinero —, las demás mercancías se convierten realmente en iguales en cuanto mercancías. Si se le retira al dinero su «privilegio» (Proudhon), para hacer de él una mercancía como las otras, todo el sistema se disuelve. Por supuesto, puede existir una producción material sin dinero, pero no intercambios mercantiles sin dinero. El proudhonismo, que existe incluso dentro del marxismo tradicional, es la tentativa de mantener la producción capitalista, identificada solo con la técnica, y no cambiar más que la distribución y la circulación.

A nivel teórico, esto era consecuencia del hecho de que los marxistas habían identificado la crítica marxiana del valor con la teoría ricardiana del valor-trabajo. En el capítulo precedente hemos hablado de los «dos niveles» de la representación fetichizada: el trabajo se representa en el valor y el valor se representa en el valor de cambio; es decir, en el dinero. Aparentemente, se trata de un problema muy teórico, casi filológico. Pero ahora vemos que ocuparse exclusivamente del paso del valor al dinero y considerar como normal el paso del trabajo al valor se corresponde con la idea de que el trabajo, representado en el valor, es «bueno», pero debería representarse directamente, y no en el dinero. De esta manera, la concepción del valor pierde toda su dimensión crítica y se vuelve posible reemplazarla por la supuesta «ley del valor»,60 que habría de regular la distribución de las cantidades de trabajo en las diferentes ramas de la producción. Resultaba, pues, inevitable que el reproche principal que los marxistas tradicionales le hacían al capitalismo no fuese ya el de someter el contenido material de la producción al valor. Le reprochaban, bien al contrario, que obstaculizase el funcionamiento «natural» de la ley del valor. Sería la «anarquía del mercado» la que en el capitalismo falsearía el «verdadero» valor, concebido como una instancia neutra de regulación; mientras que el socialismo se caracterizaría, no por la abolición de la ley del valor, sino por su «aplicación consciente» a

través de la planificación. Esta no era una consecuencia implícita, sino que se proclamaba de viva voz —por ejemplo, en la Unión Soviética— como la verdadera diferencia entre socialismo y capitalismo. De este modo, quedaba naturalmente justificada la perennidad de la mercancía y del dinero en tal forma de «socialismo».

Vemos que los marxistas prestaron poca atención a la teoría del valor de su maestro, ni siquiera aquellos que se conocían su obra de memoria. Estimaban que la auténtica innovación teórica de Marx comienza solo con el análisis de la plusvalía. Para ellos, la plusvalía no es el modo necesario de existencia del valor, sino una superfetación que se añade al valor, que por su parte sería atemporal. La cuestión de saber, por ejemplo, si es «el trabajo» o el trabajo abstracto el que forma la sustancia del valor, no era a sus ojos más que una sutileza escolástica. Concebían el valor como una categoría puramente económica y desarrollaban para la política, la ideología, etc., categorías separadas, repitiendo así la división burguesa en esferas y el desmenuzamiento en disciplinas especiales, ligadas exteriormente entre ellas por categorías como la «acción recíproca» y el «primado de la economía». Algunos sostenían incluso que no es necesario adherirse a la teoría del valor para ser marxistas. El primero en afirmarlo explícitamente, en 1899, fue Eduard Bernstein, uno de los jefes de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia). Para muchos otros marxistas, igualmente, la teoría del valor era un resto no científico, «metafísico», debido a los orígenes hegelianos de Marx. Se suponía que no estaba a la altura de la ciencia moderna y que no era más que un obstáculo para la aplicación de la teoría marxista a los problemas económicos de la época contemporánea. Lo mejor sería, pues, sacrificarla como un fardo inútil para salvar las otras partes de la teoría de Marx. Si otros marxistas no llegaban a tales conclusiones, era solamente porque no veían ningún problema en el valor en cuanto tal. El fetichismo, el trabajo abstracto, el valor, la mercancía y el dinero, en cuanto categorías críticas —es decir, no extraídas sin más de la realidad empírica— no desempeñaron apenas papel alguno en las discusiones en el seno de la Segunda Internacional. Las raras ocasiones en las que alguien se refería a ellas, era para pasar de largo ante la cuestión.61 Incluso la mejor teórica de la época, Rosa

Luxemburgo, tampoco fue realmente una excepción en este punto.

Naturalmente, no es una interpretación errónea del análisis marxiano de la mercancía la que se encuentra en el origen de esta actitud, sino poderosos motivos históricos que influyeron en la manera de leer a Marx. El movimiento obrero no fracasó; al contrario, cumplió con su verdadera tarea: la de garantizar la integración de los obreros en la sociedad burguesa. En realidad, los obreros deseaban dicha integración, que los burgueses les negaban cuando la sociedad estaba dominada todavía en gran medida por relaciones sociales precapitalistas y a menudo paternalistas. Prueba de ello era la ausencia de derecho al voto para los obreros, que seguían estando fuera de la sociedad en cuanto sujetos dotados de derechos menores, aunque solo fuera formalmente. Lo que realmente impulsó, y con un éxito completo, al movimiento obrero fue la lucha por el reconocimiento de los trabajadores —el «cuarto estado»— como propietarios de mercancías a la manera de todos los demás propietarios de mercancías. En la sociedad capitalista, la venta de la fuerza de trabajo es una transacción como cualquier otra. Durante mucho tiempo, sin embargo, a los trabajadores no se les otorgó lo que se les permitía a los otros propietarios de mercancías: intentar vender su mercancía lo más cara posible, recurriendo en su caso a las huelgas y los sindicatos. Pero se trataba de una incoherencia del sistema todavía en formación. En efecto, se vio que los bajos salarios y la exclusión de los obreros de los derechos políticos no forman necesariamente parte del capitalismo, y que, bien al contrario, este funciona mucho mejor tratando los intereses de los asalariados de la misma manera que los otros intereses que revisten la forma dinero.

El movimiento obrero avanzaba gracias a que la difusión del valor, en cuanto relación de producción, iba mucho más rápido que la difusión de las formas jurídicas, políticas o culturales basadas en el valor y que tienen como horizonte la igualdad abstracta de todos los ciudadanos del mismo Estado. De ahí que pudiera reivindicar los ideales capitalistas (libertad, igualdad) contra la realidad capitalista. La lucha de clases fue la forma de movimiento inmanente al capitalismo, la forma en la que se desarrolló la base aceptada por todo el mundo: el valor. Esta hizo que los obreros entrasen cada vez más en el capitalismo y el trabajo asalariado, en

lugar de salir de ellos; transformó a todos los sujetos en «ciudadanos libres», en participantes en la competencia universal como forma general y común de la vida social. En el fondo, las organizaciones políticas de los obreros jamás persiguieron más que objetivos que eran inmanentes al modo de producción capitalista. Pero a causa de la resistencia que la burguesía «realmente existente» oponía a la democratización, el movimiento obrero se vio forzado a abrazar la teoría radical de Marx. Y lo hizo transformándola, para abandonarla después, una vez hubo alcanzado sus objetivos. Los intereses de sus afiliados, a los que defendía, poseían ya la forma de valor: se trataba de garantizar a cada cual una cantidad de dinero algo mayor. El nivel de la sociedad entera, el interés universal, no existía para el movimiento obrero más que en la forma abstracta del Estado y del partido. Al tiempo que elevaba el conflicto entre dos categorías del valor, el capital y el trabajo asalariado, al rango de un antagonismo que superaba el sistema capitalista, el movimiento obrero transformaba en oposición absoluta el contraste entre los otros dos polos inseparables de la sociedad del valor: la mercancía, en cuanto particularidad abstracta, y el Estado, en cuanto universalidad abstracta.

El movimiento obrero siempre fue el representante de uno de los polos de la sociedad capitalista: el proletariado. Este es un participante en la competencia global, y a la larga sus intereses no se han revelado en absoluto como incompatibles con el desarrollo del capitalismo. Existe, sobre todo hoy, una identidad objetiva entre los intereses de los capitalistas y los de los trabajadores de la misma fábrica, de la misma ciudad, del mismo país. Por otro lado, el conflicto entre trabajo y capital es solo uno de los muchos conflictos que atraviesan una sociedad enteramente basada en la competencia. Pero en lugar de abolir la competencia, el movimiento obrero quiso hacer que la ganase uno de sus participantes. Finalmente perdió su papel cuando los obreros obtuvieron sus derechos iguales, y casi desapareció con la continua disminución del número de trabajadores asalariados. Lo que queda hoy de él es un corporativismo, un lobbismo para unos grupos de asalariados que no demandan otra cosa que sobrevivir en la competencia mundial. En esta búsqueda, a menudo van del brazo de sus empleadores. Cuando los sindicatos aceptan reestructuraciones «dolorosas» para mantener la «competitividad» de «sus» empresas y salvar «empleos»,

no «traicionan» su misión, sino que hacen explícita la identidad entre capital y trabajo asalariado, que ya está establecida con el valor. Pero solo los marxistas tradicionales pueden ver en este fin negativo de la lucha de clases el fin de todo antagonismo social y la victoria del capitalismo. La práctica desaparición del proletariado industrial ha puesto en dificultades tanto al capitalismo como al marxismo tradicional. Ahora es el marco común a ambos el que vacila. La verdadera crisis del capitalismo ya está en acto, pero los últimos marxistas no saben reconocerla porque la desaparición del proletariado significa el fin de su mundo de referencia.

Al exaltar ulteriormente el ethos protestante del trabajo, el movimiento obrero y sus teóricos marxistas subrayaron al máximo la oposición entre trabajo y no-trabajo, como si la causa principal de la explotación residiera en el hecho de que los capitalistas no trabajan personalmente. Esta crítica no era en absoluto una crítica del trabajo, sino una crítica realizada desde el punto de vista del trabajo, una crítica contra los no trabajadores. «El ocioso se irá a vivir a otro lado», decía la versión francesa de la Internacional. El hecho de que el trabajador cree el «valor» fundamenta, pues, su pretensión de dirigir la sociedad del futuro, que se basará enteramente en el trabajo y estará constituida exclusivamente por proletarios; como si pudiese haber proletarios sin capitalistas y como si la existencia del obrero fuese tan hermosa que mereciese extenderse a todo el mundo. Llegado el caso, serán los representantes del proletariado los que hagan trabajar a los proletarios: las dos almas principales del movimiento obrero están dignamente representadas por la bien conocida figura de Stajánov y por Friedrich Ebert (1871-1925), el primer presidente socialdemócrata de Alemania, que decía que «el socialismo significa sobre todo trabajar mucho». Esta tradición perdura hasta el presente: hace algunos años, los carteles electorales de los socialdemócratas alemanes contenían esta única promesa: «Trabajo, trabajo, trabajo».

El reduccionismo de esta crítica se echa de ver en que trata a los capitalistas como si consumiesen alegremente el sobreproducto para su propio placer. Los identifica, pues, con las clases dominantes del pasado. En realidad, los capitalistas no son más que los siervos de la autovalorización tautológica del capital, que reinvierten sus

beneficios en el ciclo siempre incrementado de la producción. Pero también los marxistas han interiorizado hasta tal punto este fin en sí que no buscan más que el mejor medio para hacerlo realidad. Reprochan a los propietarios del capital no consagrar lo suficiente a dicho fin, y en su lugar llenarse la panza en detrimento del fetiche de la acumulación, que los marxistas y sus adversarios adoran del mismo modo. Esto es comparable a los reproches que a menudo se les hacen a los sacerdotes: el pensar demasiado en ellos mismos, en lugar de aniquilarse al servicio de su dios-fetiche. Pero en general, los propios capitalistas llevan una vida más bien miserable si se los compara con las clases dominantes del pasado. Ya el joven Engels había señalado la tacañería de los capitalistas ingleses para consigo mismos en La situación de la clase obrera en Inglaterra (1845); y los estresados directivos de hoy en día le habrían parecido unos pobres plebeyos a cualquier feudal del pasado. En un plano simbólico, el señor de antaño representaba todo el goce de la vida —en primer, lugar el de no tener que trabajar—, aunque este no estuviese reservado más que a una elite. Los capitalistas, y bajo su forma más pura los de la new economy, no representan sino una forma agravada de la miseria general y del sobretrabajo universal. Un verdadero pequeño empresario de hoy se enorgullece incluso de trabajar más que un proletario inglés de la época de Dickens.

PARA MARX, el trabajo proletario, en cuanto trabajo vivo, no es posible más que en el capitalismo, donde constituye la «otra cara» del capital. Una superación del capitalismo comportaría, pues, la abolición del trabajo proletario, y no su triunfo. En efecto, Marx llegó a llamar «máscara» al obrero asalariado: «El capitalista y el obrero asalariado, no son, como tales, más que encarnaciones, personificaciones de capital y trabajo asalariado» (Capital III, 3, p. 350). Pero los marxistas no veían en el trabajo «proletario» la esencia del capitalismo y una violencia que se ejercía sobre los individuos, una violencia de la que estos deberían liberarse. Bien al contrario, para los marxistas el trabajo proletario es idéntico al eterno metabolismo con la naturaleza. Este último estaría sometido al capital solo de forma exterior, y si hay que acabar con la dominación de los capitalistas, es para permitir a los trabajadores que trabajen por fin a su conveniencia y sin trabas. Aquí, el

marxismo del movimiento obrero presenta incluso una cierta semejanza objetiva con la retórica anticapitalista que caracterizó al fascismo y que, más o menos disfrazada, continúa existiendo hasta nuestros días: la exaltación del trabajo, acompañada de la acusación, dirigida contra una capa de no trabajadores pertenecientes a la circulación y localizados preferentemente en el mundo financiero, de arrebatar a los trabajadores el fruto de sus esfuerzos. Más tarde mostraremos por qué esta argumentación, que se encuentra tanto en Lenin como en Keynes, tanto entre los antisemitas como en la asociación ATTAC, representa lo contrario de cualquier crítica social seria.

Así pues, el marxismo tradicional formaba parte integrante de la sociedad del trabajo. No ponía en cuestión la supuesta necesidad de acumular cada vez más trabajo y de crear cada vez más valor. Su única preocupación era garantizar una distribución diferente de los frutos de ese trabajo. Incluso llegaba a reprochar al capitalismo que fuese incapaz de desarrollar suficientemente las fuerzas productivas. El conflicto entre el movimiento obrero y la clase capitalista fue a fin de cuentas una «disputa familiar» dentro de esa working house que es la sociedad capitalista. Las cosas apenas podían ocurrir de otra manera durante la fase de instalación de la sociedad capitalista del trabajo. El movimiento obrero no fue solamente una corrección inmanente de los desequilibrios del capitalismo. En muchos aspectos, constituyó incluso su motor, la vanguardia del desarrollo capitalista; a menudo encarnó la lógica pura del capital contra los mil obstáculos que se oponían a su realización. «Tergiversando» a Lenin, podría decirse que el movimiento obrero fue el «tonto útil» de la mercancía. Era el movimiento obrero el que reclamaba la modernización, tanto en nombre de la productividad como del «confort» de las «masas populares». Era él el que preconizaba el desplazamiento de los obreros desde los viejos barrios hacia las zonas residenciales, y el que pedía una racionalización, una estandarización y una climatización cada vez mayores. Era el primero en tildar de «pequeño-burgués» todo respeto por el medioambiente y en reivindicar un coche, un televisor, una lavadora y un viaje en avión cada año para todo el mundo. Libre del sentimentalismo y de las nostalgias de los burgueses, el movimiento obrero se identificaba completamente con la civilización industrial y con la reducción de la vida a la

supervivencia equipada. En el movimiento obrero y sus representantes se daba, en su forma más pura, ese odio contra todo lo que procede del mundo precapitalista y todavía no ha pasado por las horcas caudinas del capitalismo, tanto en la agricultura como en la medicina, lo mismo en la arquitectura que en la educación, excepción hecha de ciertos poderes sociales constituidos como la familia o la Iglesia: con ambas, el movimiento obrero establecería rápidamente compromisos.

En los países en los que el movimiento obrero podía exhibirse sin restricciones, su identificación con la civilización del trabajo asumía la forma del mito del «hombre nuevo» o del «mundo nuevo» que debía hacer imposible cualquier vuelta atrás y establecer un mundo enteramente adaptado a las exigencias de la acumulación, a la que incluso se bautizaba con el nombre de «socialista». A falta de lograrlo, al menos se entregaba a orgías de destrucción para realizar el sueño, inscrito en el corazón de la mercancía, de un mundo en el que ya nada recordase la posible existencia de un mundo distinto. Desde este punto de vista, la «revolución cultural» china fue el resumen más concentrado de la historia capitalista, y en la Camboya de Pol Pot la sociedad del trabajo se concretó en su forma más pura. Por eso, los crímenes que más les gusta citar a los apologetas del capitalismo para desacreditar cualquier idea de una alternativa a la sociedad capitalista en realidad desvelan las tendencias más profundas de esta última. Por otro lado, es sorprendente constatar hasta qué punto eran superficiales las críticas que los disidentes marxistas de todos los colores, así como los anarquistas, dirigieron contra el marxismo «oficial». Casi siempre se le reprochaba haber «traicionado» la defensa del trabajo asalariado contra el capital; salvo raras excepciones, como la mejor parte de la agitación situacionista, los adversarios del marxismo tradicional casi nunca le recordaban que no había salido del terreno capitalista del dinero, del Estado, de la mercancía, del valor. La simpatía que algunas de estas corrientes pueden suscitar hoy no debe hacernos olvidar que, más que ejercer una crítica radical, no hicieron sino agravar una debilidad de sus adversarios.

La consecuencia del gigantesco crecimiento de los medios de producción es trabajar cada vez más, y no menos. Incluso después de la introducción de la semana de cuarenta horas, en las

sociedades modernas trabajamos más que los esclavos o los siervos de antaño, para los cuales la luz, las estaciones, etc., constituían un límite a la explotación; por no hablar de las sociedades «primitivas», sobre las cuales habremos de volver. Gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, el individuo encuentra hoy a su disposición una masa mucho más grande de objetos de consumo. Pero para obtenerlos, debe consagrar al trabajo una parte de su vida cada vez más amplia. Y cuando no son las horas de trabajo las que aumentan, es su intensidad.62

Desde el siglo XIX en adelante, este hecho no ha dejado de suscitar una crítica del trabajo, cuya historia no podemos reconstruir aquí. No fue en el movimiento obrero, ni siquiera en sus márgenes radicales, ni tampoco en el pensamiento filosófico o la ciencia, sino en las vanguardias artísticas donde comenzó a formularse dicha crítica, pero sin tener conciencia de la forma social del trabajo moderno. El encuentro entre esta tradición artística y la crítica social de inspiración marxista se produjo por vez primera en la Internacional Situacionista.

Entre los escasos filósofos que criticaron el culto al trabajo nos encontramos con Theodor W. Adorno y otros autores de la Escuela de Fráncfort, y en particular con Max Horkheimer o Herbert Marcuse. En su obra encontramos igualmente importantes intuiciones sobre el valor y el fetichismo. Estas aparecen mezcladas, sin embargo, con diversos restos del marxismo más tradicional, por más que estos autores impulsaran en ciertos puntos una eficaz crítica de dicho marxismo. Sus referencias a la crítica de la economía política de Marx y al fetichismo resultaban preciosas en una época en la que nadie hablaba de ellos. No obstante, a menudo son imprecisas. Su crítica del «intercambio» que aplasta a los individuos resulta muy vaga y no parte de una verdadera comprensión de la doble naturaleza de la mercancía. A pesar de todo, fue a partir de tales referencias como algunos de sus discípulos elaboraron en torno a 1968 los comienzos de la «crítica del valor».

Fue por medio de otro análisis como la «Teoría crítica» de la Escuela de Fráncfort ejerció una gran influencia. A finales de los años treinta, esta había llegado a la conclusión de que el

capitalismo clásico, basado en el mercado y la libre competencia, había sido reemplazado por los «monopolios» y el Estado autoritario, que habían quebrado las libertades burguesas resultantes de la circulación. Esta teoría tenía las pruebas de su lado en la época del nazismo, del estalinismo y del new deal. Hasta los años setenta, casi toda la izquierda estaba convencida de que la «esfera política» se había impuesto a la «esfera económica». Toda dinámica histórica interna y todas las contradicciones del capitalismo parecían haber llegado a su fin. De este modo, no podía imaginarse una verdadera crisis del sistema sino como intervención puramente voluntarista de una subjetividad externa. Esta convicción se encontraba igualmente en muchas teorías de los años cincuenta y sesenta que no tenían nada que ver con la Teoría crítica de la Escuela de Fráncfort; por ejemplo, en la producción de la revista francesa Socialisme ou Barbarie.

La Teoría crítica no veía en el valor más que un elemento parcial, «económico», y no una categoría de la totalidad que comprende también al sujeto. Para Adorno, el sujeto más bien es «conquistado» desde el exterior por el valor. De aquí extrae consecuencias pesimistas: el valor habría englobado toda posibilidad de resistencia. Toda praxis sería pues inútil. En sus escritos, se echa en falta un análisis de los rasgos específicos del capitalismo que distinguen a este de otras formas de sociedad; en ellos, privilegia una noción atemporal de «dominación». Así, sin quererlo, Adorno se desliza hacia una metafísica de la historia: la categoría de intercambio se vuelve suprahistórica y se refiere a la socialización humana en cuanto tal. Sus orígenes habría que buscarlos en una lejana prehistoria. El análisis adorniano de la sociedad moderna no parte de la forma determinada que toma la producción social en el capitalismo, sino que sitúa en su centro la apropiación de la naturaleza por parte de los hombres y la ambigüedad que sería intrínseca a todo dominio sobre la naturaleza y a toda autoconservación. Es de la relación «instrumental» inicial con la naturaleza de donde deriva, en Adorno, todo el desarrollo ulterior. De esta manera, la sociedad capitalista aparece como inevitable; se diría la consecuencia de los principios estructurales que rigen toda la historia humana. El intercambio de mercancías no es para él más que una forma particular y una continuación lógica de las relaciones de intercambio precedentes, partiendo del sacrificio

religioso y del intercambio arcaico de dones. De este modo, deja escapar el hecho de que el trabajo abstracto es una pura forma de mediación, y en consecuencia algo íntegramente social, que no guarda relación alguna con la naturaleza y con la materia. El carácter tautológico de la producción y su necesaria tendencia al crecimiento Adorno los deduce antes de la estructura de la técnica que de las contradicciones de la mercancía.

El trabajo es una categoría capitalista

Toda nuestra argumentación nos empuja a poner en cuestión no solo el «trabajo abstracto», sino también el trabajo en cuanto tal. Aquí el sentido común se rebela: ¿cómo podríamos vivir sin trabajar? Sin embargo, solo identificando el «trabajo» con el metabolismo con la naturaleza podemos presentarlo como una categoría suprahistórica y eterna. Pero, en tal caso, se trata de una tautología. De un principio tan general se puede deducir tan poco como del principio de que el hombre debe comer para vivir. El «trabajo» es en sí mismo un fenómeno histórico. En sentido estricto, no existe más que allí donde existen el trabajo abstracto y el valor. No solo a nivel lógico, sino también con relación al trabajo, «concreto» y «abstracto» son expresiones que remiten la una a la otra y que no pueden existir de forma independiente. Es muy importante subrayar, pues, que nuestra crítica afecta al concepto de «trabajo» en cuanto tal, no solamente al «trabajo abstracto». No se pueden simplemente oponer trabajo abstracto y trabajo concreto, y mucho menos aún como si fueran el «mal» y el «bien». El concepto de trabajo concreto es en sí mismo una abstracción, pues en él cierta forma de actividad se separa —en el espacio y en el tiempo— del campo completo de las actividades humanas: el consumo, el juego y la diversión, el ritual, la participación en los asuntos comunes, etc. A un hombre de la época precapitalista jamás se le habría ocurrido situar al mismo nivel del ser, en cuanto «trabajo» humano, la fabricación de un pan, la ejecución de una pieza de música, la dirección de una campaña militar, el descubrimiento de una figura geométrica y la preparación de un almuerzo. El trabajo no es ontológico, sino que existe solamente allí donde existe el dinero como forma habitual de mediación social. Pero aunque la definición capitalista del trabajo haga abstracción de todo contenido, esto no significa que toda actividad sea considerada como «trabajo» en el modo de producción capitalista: solo lo es aquella que produce valor y se traduce en dinero. El trabajo de las amas de casa, por ejemplo, no es un «trabajo» en el sentido

capitalista del término.

El trabajo en cuanto actividad separada de las demás esferas es ya una forma de trabajo abstracto; el trabajo abstracto en sentido restringido es, pues, una abstracción de segundo grado: «Si el trabajo abstracto es la abstracción de una abstracción, entonces el trabajo concreto solo representa la paradoja de la parte concreta de una abstracción (a saber, de la forma de abstracción «trabajo»). «Concreto» es solo en el sentido estrecho y obtuso de que diferentes mercancías exigen materialmente procesos de producción distintos» (Trenkle, ¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis?). No obstante, la idea de tener que «liberar» al trabajo de sus cadenas lógicamente ha supuesto considerar el trabajo «concreto» como el «polo positivo», que en la sociedad capitalista es violado por el trabajo abstracto. Pero el trabajo concreto no existe en esta sociedad más que como portador, como base del trabajo abstracto, y no como su contrario. El concepto de «trabajo concreto» es igualmente una ficción; en realidad, no existe más que como una multitud de actividades concretas. El mismo discurso vale para lo que concierne al valor de uso: este está ligado al valor como un polo magnético al otro. No podría subsistir solo, así que no representa la faceta «buena», o «natural», de la mercancía, que podría oponerse a la faceta «mala», abstracta, artificial, exterior.63 Estas dos facetas están ligadas la una a la otra de la misma manera que lo están, por ejemplo, el capital y el trabajo asalariado, y solo pueden desaparecer juntas. El hecho de tener un «valor de uso» no expresa más que la capacidad —abstracta— de satisfacer una necesidad cualquiera. Según Marx, el valor de uso se convierte en un «caos abstracto» (Contribución, p. 272) desde el momento en que abandona la esfera separada de la economía. Lo verdaderamente opuesto al valor no es el valor de uso, sino la totalidad concreta de todos los objetos.64

¿CUÁL ERA la posición del propio Marx a propósito del trabajo? A pesar de las ambigüedades que efectivamente subsisten a este respecto en su caso, los marxistas (y los antimarxistas) se equivocaban al atribuirle un monismo del trabajo que establece el trabajo como la base de toda sociedad humana pasada, presente y futura, una base que tan solo debe desembarazarse de sus parásitos.

El famoso «papel del trabajo en la transformación del mono en hombre» es una invención de Engels; en general, Marx no cede a una «ontología» acrítica del trabajo. Pero no es fácil extraer de Marx una crítica del trabajo como principio de organización social, pues en las partes menos teóricas de su obra en ocasiones se abandona a cierto culto al trabajo y al homo faber que comparte con su época. No obstante, resulta evidente, no solo por la lógica general de su teoría, sino también por ciertas referencias precisas, que el trabajo vivo en cuanto base de la producción es justamente lo que Marx quiere criticar, en lugar de ver en él un principio ontológico que es preciso liberar de los velos que lo cubren y sacar a la luz del día. En sus obras de madurez, Marx no establece el «trabajo» como punto de partida: «Para alcanzar el concepto de capital, es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación» (Grundrisse I, p. 198).65 Si a pesar de esto puso el trabajo en el centro de sus análisis, es porque habla específicamente de la sociedad capitalista. El papel central atribuido al trabajo forma parte, pues, de su método crítico, en lugar de constituir una afirmación metahistórica sobre la esencia de la vida humana. Es cierto que ni siquiera el Marx «esotérico» llegó a poner el «trabajo» sistemáticamente en cuestión. Marx identificaba la «necesidad natural» de los «intercambios con la naturaleza» con la del «trabajo», y sería solamente más allá de esta necesidad donde comenzaría el «reino de la libertad» (Capital III, 3, p. 272).66 «En cuanto creador de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es, por lo tanto, una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es, en la vida humana» (Capital I, 1, p. 65). Marx es aquí el heredero de la tradición burguesa a la que horroriza la «pereza» y que exige que el individuo utilice todas sus energías para transformar el mundo. Marx reprochó a Adam Smith que considerase el trabajo exclusivamente como una fatiga y un sacrificio, y puso de relieve que esto solo es cierto bajo condiciones capitalistas (Grundrisse II, p. 120). Pero en el mismo pasaje de los Grundrisse, cita también la composición musical como ejemplo de una actividad libre que es «condenadamente seria, que exige el más intenso de los esfuerzos».

En ciertos escritos de juventud de Marx encontramos sin más una

crítica del trabajo en cuanto esfera separada. En 1845, en un comentario a un libro del economista alemán F. List, que se mantuvo en forma de manuscrito y que no suele incluirse en las ediciones habituales de sus obras, Marx escribía: «Uno de los mayores malentendidos consiste en hablar de trabajo humano, libre y social, sin propiedad privada. El "trabajo" es, por su propia esencia, la actividad no libre, inhumana, asocial, condicionada por la propiedad privada y generadora de propiedad privada. Por tanto la superación de la propiedad privada solo se hará realidad cuando sea entendida como superación del "trabajo"» («Über Friedrich List Buch, p. 436). El mismo año, Engels y él escriben en La ideología alemana que «los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, es decir, acabar con el trabajo» (La ideología alemana, p. 90). «Todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y solo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas» (ib., p. 81). Por eso Marx y Engels rechazan el lema de «liberar el trabajo»: «El trabajo es libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo, sino de abolirlo» (ib., p. 235). Es uno de los escasos pasajes en los que Marx critica directamente la propia existencia del trabajo en cuanto esfera separada, es decir, la «sustancia» del trabajo. En otros lugares se limita a afirmar que es solo la forma del trabajo, el trabajo abstracto, la que es histórica, mientras que su sustancia sería ontológica.

Esta idea de Marx no se limita exclusivamente a las obras de juventud: treinta años más tarde recordaba a los socialdemócratas alemanes que no se trataba de la «emancipación del trabajo», sino de la emancipación de los trabajadores (Crítica del Programa de Gotha, p. 336). Liberarse del trabajo significa liberarse del trabajo vivo y dejar todo lo posible el metabolismo con la naturaleza al trabajo muerto acumulado, o lo que es lo mismo, a las máquinas. En la tercera parte de El Capital, Marx dice que la necesidad capitalista de disminuir el capital variable no es más que «una forma capitalistamente tergiversada de lo correcto, a saber, que el empleo

relativamente menor de trabajo pretérito, comparado con el vivo, significa mayor productividad del trabajo social y mayor riqueza social» (Capital III, 3, p. 106). Pero es sobre todo en un largo pasaje de los Grundrisse67 donde se demuestra que Marx no aspira en modo alguno al triunfo del trabajo vivo sobre el trabajo muerto, y que por el contrario quiere permitir a los productores que se liberen del trabajo vivo. Este último ha de ser reemplazado por el trabajo muerto, el producto acumulado por las fuerzas de la humanidad entera: «En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su powerful effectiveness— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología. […] El trabajo ya no aparece tanto como recluido en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. [El trabajador] se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que este trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social» (Grundrisse II, p. 228). A continuación, Marx subraya con particular énfasis el carácter históricamente limitado del valor:68 «El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. […] Se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor» (ib., p. 229). Marx no solamente aboga aquí por la reducción más amplia posible del tiempo de trabajo, sino sobre todo por la abolición del tiempo de trabajo como medida de la riqueza: «Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de

trabajo, la medida de la riqueza, sino el disposable time. El tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza» (ib., p. 232). Desde esta perspectiva, el comunismo se hace posible precisamente como consecuencia de la disminución de la importancia del productor inmediato, mientras que el trabajo muerto —es decir, las fuerzas productivas de todo tipo—, que constituye el verdadero resultado de la evolución humana, se convierte en el lugar de la emancipación posible.

Este pasaje de los Grundrisse se ha citado a menudo durante los últimos años, y con razón. Prevé que el capitalismo tiende hacia una situación en la que la riqueza ya no consiste en el tiempo de trabajo gastado y en el que, en consecuencia, ya no existe valortrabajo. De este modo, confirma todo lo que hemos dicho hasta ahora, e incluso podríamos haber organizado este libro en forma de comentario a dicho pasaje. Pero los autores que se han referido recientemente a él, a menudo lo han hecho para afirmar algo muy distinto: que ya nos encontramos más allá de la sociedad basada en el valor. En realidad, estas páginas contienen una explicación sucinta de la crisis provocada por la escisión entre producción material y producción del valor. Es la importancia de la ciencia en la producción capitalista la que ha hecho imposible la remuneración de cada uno «según su trabajo» que incluso Marx quería conservar para el «primer estadio» del socialismo. Estas fuerzas científicas son fuerzas que pertenecen a la humanidad entera, no al individuo que por casualidad pulsa el botón. Pero esto no es verdad más que en el plano material. En el plano de la organización social, la producción sigue bajo el dominio del valor, y la reproducción de cada cual pasa a través del gasto de su fuerza de trabajo. El principio capitalista «quien no trabaja, no come» se ha vuelto completamente arcaico desde que el trabajo vivo solo contribuye a la producción de manera secundaria. No obstante, dicho principio no desaparece sin más, y la disminución del trabajo creador de valor, que podría ser una muy buena nueva, se transforma para la mayoría de los hombres en una mala noticia, puesto que ya no comen. Aunque ya no haya necesidad de trabajo, no se les permite vivir si no trabajan. Estas consideraciones de Marx no anuncian, pues, la transformación imperceptible del capitalismo en otra forma de producción, sino que explican un nuevo potencial de crisis.

El trabajo y su mensurabilidad presuponen que, en un momento dado, el individuo bien trabaja o bien no trabaja. No es posible medir en términos de valor las actividades productivas mezcladas con otras actividades. Esta mezcla, sin embargo, era habitual en las sociedades precapitalistas; y no hace demasiado tiempo que desaparecieron esas tiendecitas de pueblo en las que el propietario pasaba toda la jornada entre su casa y el negocio, en el que entraba cuando llegaban clientes. Es solo el trabajo asalariado en su forma clásica el que se corresponde plenamente con el concepto de trabajo abstracto. El trabajo posfordista se encuentra de nuevo mezclado con toda la vida de los sujetos económicos. Pero en esta ocasión es para transformar toda la vida en trabajo: sobre todo en el sector «creativo» o «de la comunicación», todas las facultades de una persona, que esta adquiere naturalmente fuera de las horas de trabajo, contribuyen a su «rendimiento». Todo el mundo está obligado a consagrarse perpetuamente a la «formación continua» bajo pena de ser víctima del próximo proceso de «racionalización» o de «recortes»; quedan lejos los tiempos en los que uno podía olvidarse del trabajo una vez fuera de la oficina o de la fábrica. Esta superación de la división de la vida en esferas, de las cuales solo una es considerada como trabajo productivo de valor, no tiene sin embargo nada de emancipadora si ha de entrar en el esquema del valor, que al mismo tiempo contribuye a poner en crisis.

EL TRABAJO es pues una forma específicamente moderna de organizar las actividades bajo la forma de una esfera separada. Dicha esfera se ha transformado en una esfera autónoma y superior a las otras. Solo en la sociedad capitalista el trabajo se convierte en su propio principio de organización, porque solo en ella la producción, su ampliación y las exigencias que derivan de ella se convierten en la razón de ser de la sociedad. En las sociedades precedentes, la producción tenía como fin crear riqueza material y concreta, pero esta estaba a su vez al servicio de la reproducción del orden social dado. Para decirlo con Moishe Postone, la importancia del trabajo en Marx es «históricamente específica antes que transhistórica. En la crítica madura de Marx, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad

capitalista o moderna» (Postone, Tiempo, trabajo y dominación social, p. 12). Así pues, lo que distingue radicalmente al capitalismo de todas las otras formas de sociedad es el hecho de que «el trabajo y sus productos se median a sí mismos. […] Lo que generaliza al trabajo en el capitalismo no es simplemente la obviedad de que constituye el denominador común de los diferentes tipos específicos de trabajo, sino la función social que desempeña» (ib., pp. 130-1). En las sociedades en las que la riqueza se define en términos concretos, esta no se distribuye por sí misma, sino que es el simple objeto de relaciones humanas que deciden sobre su distribución. «La riqueza material […], tomada en sí misma, ni constituye relaciones entre la gente ni determina su propia distribución. La existencia de la riqueza material como forma dominante de la riqueza social implica, por tanto, la existencia de clases abiertas de relaciones sociales mediándolas» (ib. pp. 133-4). Solo allí donde la riqueza consiste en el tiempo de trabajo gastado, esta comienza a regular a su vez las relaciones sociales. En las demás sociedades, las actividades concretas están integradas en una matriz abiertamente social: «El trabajo como tal no constituye la sociedad per se, sin embargo, el trabajo en el capitalismo constituye esa sociedad» (ib. p. 136).

Hemos visto que para Marx el valor es la objetivación alienante del trabajo en cuanto vínculo social. A causa de la ambigüedad —que Postone subestima— de la posición marxiana sobre el trabajo, es necesario ahora que precisemos el núcleo «esotérico» de dicha posición: si bien en las sociedades precapitalistas (y poscapitalistas) el vínculo social no existe al lado de las actividades, sino en las actividades mismas, esto no significa que el trabajo sea en ellas su propio principio de organización. Significa más bien que las relaciones sociales —ya sean relaciones de dominación o relaciones libremente elegidas— organizan las actividades productivas de tal forma que estas forman parte de un todo. El trabajo moderno, por el contrario y a pesar del aislamiento de los productores privados, se autoorganiza de forma efectiva, pero no directa, sino en la forma exteriorizada del valor y de su automovimiento.69

Según el marxismo tradicional, el trabajo es el pivote de toda sociedad y en la sociedad moderna este hecho sale abiertamente a la luz, mientras que antes permanecía oculto. Esta afirmación se

basa en la confusión entre el «trabajo» en el sentido de metabolismo con la naturaleza y el «trabajo» en cuanto principio social de organización. En todas las sociedades precapitalistas, las actividades que mediaban en el intercambio con la naturaleza estaban integradas en relaciones sociales directas que las dirigían y las distribuían. En el feudalismo, por ejemplo, era el señor el que regulaba las actividades productivas con vistas a satisfacer las necesidades según la jerarquía social. Solo en el capitalismo, el trabajo en cuanto tal se ha convertido en el principio de síntesis de la sociedad. Solo aquí la transformación tautológica del trabajo vivo en trabajo muerto se convierte en el principio organizador de todas las actividades, de modo que estas no existen más que con vistas a aquella. En la Antigüedad clásica, el principio de síntesis era más bien, y hasta cierto punto, la política: era justamente el hecho de mediar en el intercambio con la naturaleza el que hacía despreciables a los esclavos y a las mujeres, y los excluía de la sociedad. En la polis antigua, la socialización no estaba mediada por el trabajo e incluso tenía lugar en oposición directa a él. La política era entonces, efectivamente, una esfera de decisión por encima de la «economía». No tenía como función permitir al «burgués» individual crear su propia fortuna. Bien al contrario, exigía al individuo que dejase atrás esas indignas preocupaciones. Esta es también la razón por la cual un «retorno a la política», concebido según el modelo antiguo, no es posible en el marco de una sociedad mercantil (Cf. Lohoff, «Sexus und Arbeit», pp. 58-68).

No sería exacto decir que en la sociedad moderna el principio de síntesis es la producción material en cuanto tal; en efecto, cuando una producción no es «rentable» en términos de valorización del trabajo muerto acumulado («valor»), se la abandona. No obstante, la acumulación del valor no funciona sin un crecimiento continuo de la producción de bienes de uso. Por eso el capitalismo es la única sociedad que ha proclamado la productividad material como el bien supremo. De ahí deriva el bien conocido carácter «materialista» de la sociedad moderna, que, tomado como factor aislado, es el blanco preferido de toda crítica puramente moralista. En realidad, solo indirectamente, a través de la autovalorización del valor, las exigencias de la producción material prevalecen en la sociedad capitalista por encima de cualesquiera consideraciones sociales, estéticas, religiosas, morales, etc., mientras que en otras sociedades

se podía, por el contrario, sacrificar la productividad material a este género de preocupaciones.

4. La crisis de la sociedad mercantil

El valor en crisis

Un modo de producción organizado para satisfacer las necesidades y los caprichos de las capas dominantes, como el feudalismo, puede tener muchos defectos, pero nunca ser destructivo y autodestructivo como lo es la sociedad guiada por el «sujeto automático». Un sistema que no sea tautológico, sino que esté orientado hacia un fin, siempre encuentra su límite y su punto de equilibrio. Se puede decir que todas las sociedades que han existido hasta el presente han sido ciegas. No ha habido ninguna que verdaderamente dispusiera de manera consciente de sus propias fuerzas y en la que no hubiese mediación fetichista. Pero en comparación con la sociedad capitalista, todas ellas carecían de dinamismo. Lo que hace tan peligrosa a la sociedad moderna es que está sometida a un dinamismo muy fuerte que no logra controlar en absoluto porque está plenamente entregada a su medio fetichista.

Esta ausencia de límites no hace su entrada en el mundo sino con el dinero; es decir, cuando el dinero se convierte en el fin de la producción. El dinero en cuanto encarnación del valor tiene como única finalidad su propio incremento:70 «Conservado como riqueza, como forma universal de la riqueza, como valor que tiene vigencia en cuanto valor, manifiesta la tendencia constante de superar su limitación cuantitativa: proceso sin fin» (Grundrisse I, p. 211). No se trata de una cualidad suplementaria que le llegue del exterior, sino de su estructura básica.71 En efecto, Marx deduce la desmesura que caracteriza al capital del concepto de este; lo que significa que el capital y su desmesura solo llegarán a su fin juntos. Ya hemos visto que el valor no se conserva más que con su crecimiento en la circulación. Pero Marx deduce la desmesura también de la «contradicción que opone las características generales del valor a su existencia material en una mercancía determinada», de la cual habla en el Short outline de 1858. En su tercera determinación formal —el dinero en cuanto dinero—, el dinero, que no representa más que una cantidad más o menos grande de la riqueza general, se

transforma en una contradicción visible: en cuanto riqueza general, es la quintaesencia de todos los valores de uso y posee la capacidad de comprarlo todo. Pero al mismo tiempo, bajo esta forma el dinero es siempre un quantum determinado y limitado de dinero, y en consecuencia un representante limitado de la riqueza general. Esta contradicción entre el carácter cualitativamente ilimitado y el carácter cuantitativamente limitado del dinero provoca un progreso cuantitativamente infinito en el que el dinero trata de aproximarse, por medio de su crecimiento permanente, a la riqueza sin más. Esto ocurre cuando el dinero, no estando ya ligado a necesidades concretas, se convierte en el fin de la producción: «Mientras que para el valor de cambio bajo la forma de cualquier otra mercancía sigue siendo un supuesto la necesidad particular que se experimenta del valor de uso particular en el que aquel está encarnado, para el oro y la plata en cuanto riqueza abstracta no existe tal barrera» (Contribución, p. 195). Este carácter tautológico, el aspecto dinámico del capitalismo y la incorporación forzosa de todas las sociedades a la «historia» no son, pues, más que aspectos diferentes de la misma cosa.72 La sociedad basada en la producción de mercancías, con su universalidad exteriorizada y abstracta, es necesariamente una sociedad sin límites, destructiva y autodestructiva.73 Este resultado está ya incluido en su concepto, como Marx puso de relieve cada vez que tuvo ocasión: «El capital, empero, como representante de la forma universal de la riqueza —el dinero— constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo. Apenas dejara de sentir a determinado límite como una barrera, apenas se sintiera a gusto dentro de él, descendería él mismo de valor de cambio a valor de uso, de forma universal de riqueza a determinada existencia sustancial de aquella» (Grundrisse I, p. 276). El capital que no pretende aumentar vuelve al estado de tesoro: una acumulación inerte fuera de la circulación.

Incluso la abolición final del capital será, según Marx, un efecto de su falta de barreras, a causa de la cual el capital se transforma en el mayor límite para sí mismo y se dedica a su propia abolición.74 La teoría de la crisis es una de las partes más originales de la obra de Marx, y él mismo reprochaba a la economía política burguesa el

volverse completamente «vulgar» cuando trata la crisis (por ejemplo, Teorías sobre la plusvalía II, pp. 460-5). Su propia teoría de la crisis es más bien fragmentaria y no está desprovista de contradicciones. Pero se puede decir que todo su análisis del capitalismo es esencialmente una «teoría de la crisis», hasta el fin «apocalíptico» con el cual había previsto coronar su crítica de la economía política (véanse sus esbozos para la Contribución en Grundrisse II). Marx analizó pormenorizadamente —sobre todo, en la tercera parte de El Capital— las crisis cíclicas en cuanto forma normal de funcionamiento del capitalismo, donde la prosperidad no es jamás estable. Pero también desarrolló la teoría de la «crisis final», que él juzgaba inevitable a causa del insuperable límite interno del capitalismo. Lo hizo sobre todo en los Grundrisse, pero hasta el final de su vida insistió en el hecho de que la dinámica del capitalismo empujaría a este hacia una crisis de desmoronamiento (por ejemplo, en el «Proyecto de respuesta a la carta de Vera Zasúlich»; el pasaje coincide con la edición de: Escritos sobre Rusia, etc., p. 41). Para Marx, la coincidencia esencial entre capitalismo y estado de crisis no es solo la resultante de incoherencias cuantitativas entre los diferentes factores de la economía capitalista (incoherencias que hacían las delicias de la teoría del subconsumo, floreciente en la época keynesiana). La tendencia del capitalismo a la crisis está ya contenida en la estructura de la mercancía, con su separación fundamental entre la producción y el consumo,75 lo particular y lo universal. Cada nueva etapa del análisis no hace más que exponer de nuevo este potencial de crisis: «Permanece, pues, en pie [la afirmación de] que la forma más abstracta de la crisis (y, por tanto, la posibilidad formal de ella) es la metamorfosis de la mercancía misma, en la que se contiene solamente como momento desarrollado la contradicción de valor de cambio y valor de uso y, más desarrollada, de dinero y mercancía, que se halla implícita en la unidad de esta. Ahora bien, lo que convierte en crisis esta posibilidad de ella no se contiene en esta forma misma; se contiene solamente en [el hecho de] que se da la forma para una crisis. // Y esto es lo importante cuando se considera la economía burguesa. Las crisis del mercado mundial deben concebirse como la concatenación real y la compensación por la fuerza de todas las contradicciones de la economía burguesa. Por tanto, los momentos sueltos que se concatenan en estas crisis tienen que manifestarse y desarrollarse en toda esfera de la economía burguesa y, cuanto más

penetramos en ellos, tienen que desarrollarse, de una parte, nuevas determinaciones de esta pugna y, de otra, ponerse de manifiesto las formas más abstractas de ella como reiteradas y contenidas en las más concretas. // Podemos, pues, decir que la crisis, bajo su primera forma, es la metamorfosis de la mercancía misma, la disociación de [la] compra y [la] venta» (Teorías II, p. 469).76 Esta larga cita es útil porque basta para hacer comprender que se puede hablar de una unidad entre teoría del valor y teoría de la crisis en Marx. La crisis no es una interrupción temporal que viene a perturbar el funcionamiento «normal» del capitalismo. Más bien constituye su verdad. En el «concepto», en la «forma elemental» del capitalismo no solo se incluye el hecho de que el capitalismo está «loco», sino también el de que no puede evolucionar si no es a través de continuas fricciones, para tener que hundirse finalmente bajo el peso de su propia lógica, o mejor, no lógica.

En el fondo, todas las crisis del capitalismo están causadas por la ausencia de una comunidad, de una unidad social. En cierto modo, esta se reconstituye en la crisis de una manera violenta: «La crisis no es otra cosa que la imposición violenta de la unidad a fases del proceso de producción que se han independizado la una con respecto a la otra» (Teorías II, p. 469). En las páginas de los Grundrisse sobre el fin del trabajo a las que hemos hecho referencia más arriba, Marx prevé el desplome de la producción de valor precisamente como consecuencia del despliegue de la lógica del valor. Marx preconiza la abolición del trabajo en cuanto base de la riqueza social: «El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su media y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso. El plustrabajo de masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo» (Grundrisse II, pp. 228-9).77

Los marxistas tradicionales, a pesar de cierto lugar común a este respecto, prestaron poca atención a la teoría marxiana de la crisis. Cuando se ocupaban de ella, era en general en términos puramente cuantitativos y autonomizando los diferentes elementos de la crisis. Incluso los escasos teóricos de la crisis que han existido, como Rosa Luxemburgo, H. Grossmann y P. Mattick,78 se referían en general a los esquemas de reproducción contenidos en el segundo libro de El Capital, a la sobreproducción y al subconsumo. Pronosticaban el derrumbe del capitalismo, pero sin deducirlo de la estructura de la mercancía. Para ellos, el verdadero problema del capitalismo es la caída tendencial de la tasa de ganancia. Efectivamente, Marx dio mucha importancia a esta caída. Es una consecuencia de la contradicción más visible del capitalismo: el capital siempre necesita absorber trabajo vivo, que es la única fuente de la plusvalía. Al mismo tiempo, la competencia empuja inevitablemente a los capitalistas a reemplazar el trabajo vivo por el empleo de capital fijo, es decir, de las máquinas, que permiten aumentar la productividad de cada fuerza de trabajo empleada. A la larga, el capital invertido consta de un porcentaje cada vez mayor de capital fijo y cada vez menor de capital variable, gastado en salarios. Marx llama a este fenómeno «el aumento de la composición orgánica del capital». Pero esto también quiere decir que la ganancia disminuye aunque el grado de explotación se incremente. El propio Marx enumeró una serie de factores que ralentizan esta tendencia a la baja, por ejemplo, la disminución de los precios por el capital fijo. No obstante subraya que a la larga dicha caída se acentuará cada vez más, porque su causa principal es ineliminable.

No queda muy claro si el propio Marx consideraba este fenómeno como un límite interno absoluto, que permitiría prever con certeza que un día el capitalismo «dejaría de funcionar». Lo cierto, en realidad, es que no se planteaba el problema porque esperaba, como hicieron después los marxistas, que el capitalismo, mucho antes de toparse con su límite interno y de desplomarse sobre sí mismo —según Rosa Luxemburgo, el proceso que condujese hasta ese punto podría prolongarse más o menos hasta la «extinción del sol»—, desaparecería por otra razón: con el proletariado, el capitalismo crea su propio enemigo, su «sepulturero». Conforme a esto, cada crisis cíclica aumentaría la conciencia del proletariado y reduciría su paciencia. La crisis no sería, pues, más que un agravamiento de

la lucha de clases y, al mismo tiempo, su resultado. Esta explicación de la crisis por las luchas del proletariado alcanzaba su paroxismo en la «extrema izquierda», con su voluntarismo subjetivista, que se oponía al «objetivismo» petrificado de la ortodoxia marxista. Para los «subjetivistas», el hecho mismo de estudiar las leyes que regulan el funcionamiento de la sociedad capitalista equivale a aprobarlas y a ponerse a su servicio. Para ellos, cualquier momento es bueno para «golpear»; basta solamente con quererlo con la fuerza suficiente. Lo que reprochaban a los demás marxistas era, en efecto, puramente moral: eran traidores que no querían lanzar a la batalla a las masas a las que dirigían. En realidad, los marxistas de todos los colores estaban unidos —y lo siguen estando— por su ignorancia tácita del límite interno, lógico, del capitalismo. Rechazan la idea de que el capitalismo pueda desembocar en una crisis absoluta: en efecto, este tipo de crisis sería justamente una crisis de las propias formas —la mercancía, el Estado, el dinero— que ellos quieren conquistar para administrarlas «democráticamente» o «en beneficio del proletariado». Si detestan la teoría del derrumbe es porque prevé también el fin del proletariado y del trabajo mismo.

La esperanza de que el capitalismo desaparecerá porque un proletariado cada vez más numeroso, más miserable, más concentrado y más organizado lo abolirá ha llegado a su fin antes que el propio capitalismo. En esta situación, es la otra parte de la teoría de la crisis de Marx la que se vuelve actual: esa con la cual anticipó la crisis final a nivel lógico. Solo se equivocó al considerar crisis finales las crisis de su época, que no eran más que crisis de crecimiento, y no de las más graves. Ha hecho falta un siglo más para alcanzar el punto en el que la autocontradicción inherente al capitalismo comience a impedir su funcionamiento y en el que la máquina se desboque. Lo que ahora sale a la luz es una crisis mucho más profunda que las que engendraban en el pasado ciertas desproporciones cuantitativas momentáneas. La contradicción entre el contenido material y la forma del valor conduce a la destrucción del primero. Dicha contradicción se hace particularmente visible en la crisis ecológica y se presenta entonces como «productivismo», como producción tautológica de bienes de uso, que sin embargo no es más que la consecuencia de la transformación tautológica del trabajo abstracto en dinero. La producción como fin en sí no

significa la mayor producción posible de bienes de uso, como si se tratara de una especie de codicia de algo concreto; es de esta manera falsa como la argumentación ecologista presenta a menudo el problema. Aquí no nos enfrentamos a una pulsión irreprimible por rodearse de riquezas materiales o por transformar el mundo. El gigantesco despilfarro de las bases naturales de la vida que caracteriza al capitalismo actual tampoco es la consecuencia de la necesidad de alimentar a una población mundial que ha crecido enormemente, como pretenden hacer creer los numerosos neomalthusianos, ni tampoco de sus «exagerados» deseos. Es el resultado tautológico del sistema de la mercancía. Seis mil millones de seres humanos podrían incluso vivir mucho mejor que hoy en día produciendo y trabajando mucho menos que en la actualidad.

La producción de valor y de plusvalía, el único fin de los sujetos de la mercancía, puede comportar también una disminución de la producción de valores de uso, incluso de los más importantes. Lo vemos en el caso cada vez más frecuente de la desindustrialización de países enteros, donde la producción se reduce a los únicos sectores cuyos productos son exportables, incluso si no se trata más que de cacahuetes. La «producción por la producción» significa la mayor acumulación posible de trabajo muerto. Los avances en productividad —a saber, el aumento de la producción de valores de uso— no cambian en absoluto el valor producido en cada unidad de tiempo. Una hora de trabajo es siempre una hora de trabajo, y si en esa hora uno produce sesenta sillas en lugar de una, eso significa que en cada silla no está contenida más que la sexagésima parte de una hora: la silla «vale» entonces solamente un minuto. El aumento de las fuerzas productivas, impulsado por la competencia, no aumenta en modo alguno el valor de cada unidad de tiempo: este hecho constituye un límite insuperable para la creación de plusvalía, cuyo incremento se vuelve cada vez más difícil. Para producir la misma cantidad de valor, es necesaria una producción continuamente ampliada de valores de uso, y en consecuencia un consumo incrementado de recursos naturales. Si no quiere ser eliminado por la competencia, el propietario del capital necesita producir las sesenta sillas con la esperanza de encontrar una demanda solvente. Incluso puede intentar crearla sin tener en cuenta la relación real entre necesidades y recursos dentro de la sociedad. La caída de la tasa de ganancia en la mercancía particular

conlleva la necesidad de aumentar continuamente la producción de mercancías para bloquear la caída de la masa global de beneficios. Es justamente porque los avances en la productividad no aumentan la plusvalía más que indirectamente por lo que siempre es preciso incrementar dicha productividad.79 Todo el mundo concreto se va consumiendo entonces poco a poco con el fin de conservar la forma del valor.80 En el sistema del valor, la productividad incrementada del trabajo es una desgracia, porque ella es la razón profunda de la crisis ecológica. Se trata de una manifestación de la oposición entre forma abstracta y contenido concreto que atraviesa toda la historia del capitalismo.

EL VALOR descrito por Marx se caracteriza por el hecho de que no actúa en el vacío, sino que siempre debe luchar contra las resistencias de lo concreto. La forma abstracta trata de hacerse independiente del contenido concreto y de sus leyes. Pero el contenido se encuentra con ella una y otra vez, porque no puede existir una forma sin contenido. El pensamiento de Marx se caracteriza justamente por la importancia concedida a la naturaleza, lato sensu, por ejemplo allí donde pone de relieve el papel del valor de uso, olvidado por los economistas clásicos, y donde subraya que el trabajo no es solo proceso de valorización, sino también proceso de producción.81 Casi todo el pensamiento burgués refleja también la lógica del valor en que supone la existencia de una forma independizada que puede continuar desarrollándose eternamente sin encontrarse jamás con la resistencia de un contenido o de una sustancia. Los economistas burgueses razonan siempre en términos cuantitativos y creen que se puede aumentar el valor a voluntad, sin tener que temer ningún límite objetivo, como la capacidad limitada de consumo que tiene la sociedad, las leyes que derivan del valor de uso del capital fijo o el carácter limitado de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo disponible. Mientras que estos últimos datos son más o menos naturales, son mucho más numerosos los límites que, aunque son sociales, a causa de su carácter fetichista asumen un aspecto casi natural, como es el caso de la caída de la tasa de ganancia o de la sobreproducción. La forma, en cuanto que es algo pensado, es cuantitativamente ilimitada, mientras que el contenido siempre

tiene límites. La convicción según la cual se podría manipular la realidad hasta el infinito se hunde como muy tarde con la crisis; la existencia de una realidad ineludible, de una sustancia que tiene sus propias leyes, sale entonces a la luz. Todas las teorías relativistas, desde el positivismo hasta el posmodernismo, siempre han discutido este hecho. El olvido de los fundamentos naturales es precisamente lo que distingue al pensamiento burgués moderno de la teoría de Marx. Vemos entonces por qué la crítica marxiana de la economía política, lejos de ser incapaz de explicar o de tener en cuenta la crisis ecológica, como a menudo se pretende, ofrece la única explicación estructural que no se limita a los llamamientos morales.

Por otro lado, esa productividad incrementada del trabajo —que en cuanto tal naturalmente podría ser un bien para toda la humanidad — produce de una forma más directa el hundimiento de la sociedad basada en el valor.82 Paradójicamente, es a causa de su mayor fuerza —a saber, el desencadenamiento de las fuerzas productivas— por lo que el capitalismo alcanza su límite: el gasto individual de fuerza de trabajo es cada vez menos el factor principal de la producción. Son las ciencias aplicadas, así como los saberes y las capacidades difundidos a nivel social, las que se convierten directamente en la fuerza productiva principal. La necesidad de calcular el trabajo efectuado por cada uno, y en consecuencia el valor que le corresponde, se transforma entonces en una «coraza» que ahoga las posibilidades productivas, porque el trabajo individual ya no resulta mensurable. Su gasto ya no puede constituir la forma social de la riqueza, ni ser la condición para que el individuo participe de sus frutos. La ciencia en cuanto fuerza productiva ha abolido la identificación entre «trabajo» y «metabolismo con la naturaleza» porque ha creado un proceso productivo en el que el «productor» a menudo se encuentra «al lado» de los medios de producción, limitándose a controlarlos y a dirigirlos. Estas nuevas fuerzas productivas son obra de la sociedad entera; una vez que se ha inventado un nuevo procedimiento (un programa informático, pongamos por caso), su «valor» ya no se encuentra en los productos (o solo en dosis homeopáticas). Determinar el trabajo gastado por cada productor individual se convierte entonces en algo tan imposible como inútil. En esta situación, el «intercambio» de unidades de trabajo pierde su razón de ser, como Marx había predicho para el comunismo (Crítica del

Programa, p. 335). En efecto, el intercambio no es necesario más que en circunstancias en las que los productores están separados los unos de los otros y donde son solo las cosas las que están socializadas. Pero hoy en día la separación de los productores ya no tiene base material o técnica y deriva exclusivamente de la forma abstracta del valor.

El funcionamiento efectivo de la producción entra, pues, cada vez más en conflicto con la lógica del valor. Es justamente lo que Marx, en la profecía contenida en sus Grundrisse, había previsto como una de las posibles conclusiones de la sociedad del valor. Por desgracia, vemos que no se trata de una salida pacífica y gradual de la sociedad capitalista, una salida que no necesitaría más que ser traducida al plano político, como pretenden ciertas concepciones que se refieren a estas páginas de Marx, o como proclaman aquellos que, aun sin contar con ninguna teoría, presentan hallazgos del estilo del free software como la superación del capitalismo. La forma del valor continúa existiendo, no porque las clases dominantes lo hayan decidido así, sino porque se trata de una forma fetichista no percibida como tal por los sujetos. Lejos de desvanecerse, la forma del valor, aunque «objetivamente» superada, colisiona cada vez más con el contenido material que contribuye a crear.

Lo vemos sobre todo en el hecho de que una sociedad, para la cual el trabajo es la esencia y el único motor, abole el trabajo y en consecuencia hace imposible la producción de valor, y por consiguiente también la plusvalía. Hemos dicho que la caída de la tasa de ganancia ha acompañado toda la evolución del capitalismo. Pero durante mucho tiempo se ha visto compensada, e incluso sobrecompensada, por el aumento de la masa de ganancia. Bastaba con que el modo de producción se ampliase más rápidamente que la caída de la tasa de ganancia: si en diez años, gracias a la utilización de nuevas tecnologías, la parte del capital variable —es decir, de salario— contenida en una mercancía disminuye del 20 al 10 %, y en consecuencia la tasa de beneficio —suponiendo una tasa de plusvalía, o lo que es lo mismo, un nivel de explotación estable del 50 %— cae del 10 al 5 %, pero al mismo tiempo se producen tres veces más de mercancías, entonces la masa de ganancia se incrementa en un 50 % y en consecuencia puede alimentar un ciclo

ampliado de la producción. Esta posibilidad fue prevista por Marx y efectivamente se ha hecho realidad durante más de un siglo. No obstante, es evidente que esta evolución debe llegar algún día al punto de no retorno en el que la masa de ganancia del capital global comience a disminuir hasta alcanzar un límite absoluto.

En efecto, al capital no le basta con absorber trabajo. Debe hacerlo a un nivel de rentabilidad suficiente, y dicho nivel se establece en cada momento por la competencia y por su uso del capital fijo. Si con un millón de francos invertidos en máquinas de última generación se puede hacer que un solo trabajador —al que se le pagarán incluso diez mil francos al mes— produzca diez mil pares de zapatos, a quien no pueda hacer una inversión tan fuerte en capital fijo no le resultará rentable emplear trabajo: incluso diez trabajadores pagados a razón de mil francos al mes no producirían, con herramientas arcaicas, más que mil pares de zapatos. Dicho de otro modo, para que el consumo de la fuerza de trabajo sea rentable, se necesitan inversiones enormes, lo cual se expresa en el hecho muy visible de que un empleo «cuesta» cada vez más.83

Trabajo productivo y trabajo improductivo

Por otro lado, en el capitalismo no todo trabajo es trabajo productivo. Naturalmente, no hablamos aquí de la utilidad real del trabajo, porque este nivel está ausente de la lógica de la valorización. Se trata más bien de la cuestión de saber si un trabajo produce plusvalía. Marx prestó cierta atención a esta cuestión, mientras que los marxistas en general se han olvidado de ella y han reconocido incluso menos su vínculo con las crisis del capitalismo. De este modo, han cedido el terreno a los economistas burgueses, que en la actualidad pretenden hacernos creer que cada pérdida de trabajo en los sectores tradicionales (industria pesada, agricultura, etc.) se ve ampliamente compensada por los nuevos empleos y las fantásticas oportunidades de ganancia que se abren, y se abrirán todavía más en un futuro próximo, en los servicios, la informática, etc., ignorando completamente que a menudo dichos trabajos, sean «útiles» o «no», no son «trabajo productivo» en el sentido capitalista.

Para Marx, el único trabajo productivo —en el sentido capitalista— es aquel que crea plusvalía que puede ser reinvertida. Los demás trabajos no hacen otra cosa que consumir las rentas de quienes los pagan. Si voy al sastre para que me confeccione un traje para mi propio uso, no se trata de un gasto productivo y el sastre no ha hecho un trabajo productivo en el sentido capitalista. Si empleo el mismo dinero como salario para pagar a obreros de la confección cuyos trajes revendo, entonces sí se trata de un trabajo productivo. La prueba es el hecho de que el primer gasto, si lo repito un número lo bastante grande de veces, me deja sin dinero, mientras que el segundo, después de varias repeticiones, debería de hacer de mí un hombre rico a causa de la plusvalía arrebatada a los obreros.84 Naturalmente, el capitalismo no puede renunciar por completo a los trabajos «no productivos». Pero dado que solo el trabajo productivo constituye su «esencia»,85 debe tratar de limitar los trabajos no productivos y transformarlos todo lo posible en trabajos productivos. Por ejemplo, un enseñante no es en cuanto tal un

trabajador «productivo». Pero —dice Marx— si trabaja en un colegio privado creando plusvalía para su empleador, se vuelve productivo (de capital) (Capital I, 2, p. 616). La distinción que hace Marx entre trabajo productivo y trabajo no productivo ha sido duramente atacada, y a menudo se le acusa de reconocer tan solo al trabajo material, e incluso industrial, como productor de plusvalía, excluyendo los servicios y todos los trabajos inmateriales que se supone hoy constituyen la mayor parte del trabajo. Esto es falso, pues Marx jamás identificó en el plano conceptual la cuestión del trabajo productivo o no productivo de un trabajo con su contenido material o inmaterial, aun cuando la preponderancia del trabajo material en su época le sugería una cuasi-identidad empírica.

No obstante, hoy se puede determinar mejor la cuestión del trabajo productivo. No se puede decidir en un caso aislado si un trabajo es productivo; esto depende de su posición en el proceso completo de reproducción. Solo a nivel del capital global se ve el carácter productivo o no productivo de un trabajo: las personas que dentro de una empresa se encargan de la limpieza o de la contabilidad, por ejemplo, son trabajadores no productivos. Constituyen un mal necesario para la empresa. Su organización en empresas especializadas que ofrecen sus servicios a otras empresas, que entonces ya no emplean trabajadores fijos para esas tareas, crea plusvalía para los propietarios de dichas empresas de servicios y constituye el secreto de lo que se llama «terciarización». Pero estas ganancias para los capitales particulares se anulan a nivel del capital global (por desgracia, este hecho no está muy desarrollado en la argumentación de Marx, y su ejemplo de la escuela privada resulta confuso), donde dichas actividades representan siempre una deducción de la plusvalía realizada por el capital productivo. Para que un trabajo sea productivo, es preciso que sus productos retornen al proceso de acumulación del capital y que su consumo alimente la reproducción ampliada del capital, siendo consumidos por trabajadores productivos o convirtiéndose en bienes de inversión para un ciclo que efectivamente produzca plusvalía. La diferencia entre trabajo productivo y no productivo, comprendida de esta manera, no coincide con la distinción entre bienes materiales y servicios, ni tampoco con la que hay entre gastos del Estado e inversiones privadas, aunque no deje de ser verdad que casi la totalidad de los gastos del Estado representan un consumo no

productivo (armamento, administración pública, educación, sanidad, etc.). Hay también, pues, una parte de la producción industrial que hoy es no productiva (Cf. Kurz, «Die Himmelfahrt des Geldes», pp. 29-37).

No es solo la visible disminución del trabajo en el mundo contemporáneo la que pone en crisis la valorización, sino —e incluso más— el encogimiento invisible del trabajo productivo. Solo una parte muy pequeña de las actividades que se desarrollan en el mundo crea plusvalía y sigue nutriendo al capitalismo.86 La disminución del trabajo productivo está causada igualmente por el aumento constante de lo que Marx llama (utilizando una expresión francesa) los «faux frais» [gastos extra]. Los sectores productivos necesitan multitud de actividades como aval antes de y al lado del verdadero proceso productivo. Pero se trata de trabajos no productivos y que a menudo no pueden obedecer a la lógica del valor. En parte, dichos trabajos se sitúan en el interior de la empresa, como la limpieza o la contabilidad que ya hemos citado. Pero la mayoría de los «faux frais» están a cargo del Estado. Con los impuestos y otros ingresos, el Estado financia todo lo que resulta demasiado caro incluso para las empresas más grandes (la construcción de líneas ferroviarias es el ejemplo histórico más conocido) o lo que no puede organizarse según los criterios habituales de la ganancia, aunque resulte indispensable para obtenerla: la producción moderna necesita trabajadores cualificados y, en consecuencia, un sistema educativo que incluya a la sociedad entera, algo que un sistema educativo puramente privado no podría garantizar. La «seguridad» interior y exterior, los transportes, el sistema sanitario, la administración y muchas otras cosas son necesarias para que pueda desarrollarse el trabajo productivo. A cambio este debe ceder una parte de su ganancia al Estado. Naturalmente, cada capital particular se siente satisfecho al ver que las infraestructuras funcionan bien y que su uso es a menudo gratuito. Pero para el capital global, son «faux frais» que hay que limitar todo lo posible, pues de otro modo pueden suponer una amenaza para la rentabilidad de la producción. Desde los comienzos del capitalismo, los gastos extra tienen una tendencia a aumentar constantemente. La causa es el crecimiento continuo del capital fijo, sobre todo en la forma del devenir-científica de la producción; pero también el efecto que las infraestructuras tienen sobre la

competencia (un capital que no tenga a su disposición las autopistas para enviar sus productos, sino carreteras comarcales, perderá en la competición mundial), las necesidades de la pacificación social, la carrera armamentística, la exigencia de que el capital encuentre a su disposición trabajadores cada vez más cualificados, o al menos enmarcados en los valores del capitalismo. La tentativa de organizar estas actividades bajo la forma de empresas capitalistas, típica de la época neoliberal, no cambia la situación a nivel del capital global y además amenaza con hacer saltar todo el marco social general en el que se desarrolla la producción de valor.

LA PROGRESIVA asfixia de la producción de valor a causa del aumento de los gastos extra y del trabajo improductivo, así como la disminución de la tasa de ganancia que deriva de ello, son una consecuencia ineluctable —en el plano lógico— de las contradicciones básicas de la mercancía. La realidad histórica ha confirmado esta deducción lógica. En primer lugar, porque el capitalismo clásico, caracterizado por el patrón oro —la convertibilidad ilimitada de las monedas en oro—, el equilibrio presupuestario y la libre competencia sin intervención del Estado llegaron a su fin con la Primera Guerra Mundial. Desde entonces, el capitalismo se encuentra en una perpetua huida hacia delante; solo sigue funcionando suspendiendo sus propias leyes. El periodo que va de 1920 —y a fortiori de 1945— hasta más o menos 1975 hoy recibe con razón el nombre de «fordismo». A partir de la industria automovilística norteamericana y las innovaciones introducidas por Henry Ford y Frederick Taylor (cadena de montaje, «gestión científica» de la fuerza de trabajo, etc.), se difundió un nuevo sistema económico-social, primero en los Estados Unidos y más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, también en el resto de los países occidentales. El fordismo iba de la mano con los métodos keynesianos en materia de política económica; los resultados eran la producción masiva de bienes semiduraderos a precios bajos, los altos salarios, el pleno empleo, la democracia política, las inversiones masivas del Estado en las infraestructuras y en los servicios sociales, la estabilidad monetaria y la penetración de los bienes de consumo en todos los dominios de la vida. Sin embargo, el «círculo virtuoso» no se sostenía sobre bases propias.

Era el Estado con sus inversiones, pagadas generalmente a crédito, el que permitía el rápido crecimiento de los sectores no productivos —por ejemplo, mediante la construcción de autopistas, sin las cuales la automovilización del mundo no habría sido posible—. Este crecimiento ha hecho posible un aumento de los sectores productivos, suficiente en términos absolutos para compensar la disminución relativa de la ganancia en cada producto particular. Al llenar el mundo de mercancías hasta el borde, el fordismo logró aplazar varios decenios la crisis estructural del capitalismo, que ya se había manifestado en los años veinte para explotar con la gran crisis de 1929.

En torno a 1970-1975 se agotó el ciclo fordista-keynesiano, pues se había vuelto imposible seguir financiando los «gastos secundarios». El abandono del patrón oro del dólar en 1971 y el regreso de la inflación a los países occidentales fueron sus signos. Dicha crisis se ha agravado infinitamente debido a la revolución microinformática. Esta ya no establece un nuevo modelo de acumulación: desde el comienzo, vuelve inútiles —«no rentables»— enormes cantidades de trabajo. A diferencia del fordismo, lo hace a tal ritmo que ninguna ampliación de los mercados es ya capaz de compensar la reducción de la parte de trabajo contenida en cada mercancía. La microinformática corta definitivamente el vínculo entre la productividad y el gasto de trabajo abstracto encarnado en el valor. Pone en marcha el «círculo vicioso» al que asistimos desde hace veinte años. Para sobrevivir en una situación en la que él mismo sierra la rama en la que se encuentra sentado —el trabajo—, ahora todavía más que antes, el sistema capitalista debe buscar subterfugios para hacer que coincidan momentáneamente la circulación y la producción, suspendiendo prácticamente la ley del valor. Hay que recordar siempre que la producción de bienes de uso no está en crisis. Pero si se siguiera la lógica del valor al pie de la letra, deberíamos abandonar casi toda la producción actual por «falta de rentabilidad». Para evitar llegar a tal conclusión, el «sujeto automático» se lanza a una huida hacia delante cada vez más desesperada.

El capital ficticio

Esa huida se hace realidad por la intermediación del capital ficticio; es decir, mediante la autonomización de los mercados bursátiles y la especulación. Así, el capital prolonga su vida más allá de sus límites reales consumiendo ya ahora su futuro o, lo que es lo mismo, viviendo a crédito. También el crédito está «contenido» en estado embrionario en la estructura elemental de la mercancía: la mediación monetaria separa la venta de la compra porque permite aplazar el pago. El trabajo y el dinero son estadios diferentes del mismo proceso de valorización, pero pueden perfectamente no coincidir: el dinero puede multiplicarse de forma más rápida que el trabajo muerto. Esto crea la ilusión de que el trabajo tiene el poder místico de crecer por sí mismo, sin la mediación de un proceso productivo en el cual se habría consumido trabajo. El interés monetario, donde en apariencia se pasa directamente del dinero a una cantidad de dinero superior (A – A' en el lenguaje utilizado al comienzo del tercer capítulo de este libro), se convierte en la conciencia común en la verdadera forma del beneficio, por más que se trate de una deducción aplicada al beneficio obtenido en la producción. Lo cierto es que solo el dinero procedente de un proceso exitoso de valorización del valor realizada por el trabajo es dinero del «bueno». El dinero que representa los trabajos no productivos y el dinero que se basa solamente en la confianza —cuya forma principal es el crédito— terminan por desvalorizarse.

La necesidad del crédito deriva del aumento continuo del capital fijo que supera las capacidades de las empresas. Es pues una consecuencia de la productividad aumentada del trabajo. Entonces se hace indispensable comprometer en el presente las ganancias esperadas en el futuro. Mientras tales ganancias lleguen después para pagar efectivamente los intereses y saldar la deuda, el endeudamiento no constituye mayor problema. Pero a diferencia de los capitalistas del siglo XIX, ya las empresas de la expansión fordista no podían financiarse más que recurriendo al crédito.

Además, a causa de la explosión de los gastos «no productivos», de los «faux frais», una parte creciente de los créditos servía solamente para alimentar el consumo no productivo. Por otro lado, los Estados —que hasta la Primera Guerra Mundial presentaban presupuestos más o menos equilibrados— habían comenzado a endeudarse para asegurar las condiciones infraestructurales necesarias para las economías nacionales. Aunque Keynes pensaba que la intervención del Estado no debía servir más que para «impulsar» la acumulación a fin de ponerla de nuevo en marcha sobre sus propias bases, tales intervenciones se revelaron enseguida como una conditio sine qua non para el funcionamiento de la economía, y al mismo tiempo como un peso en crecimiento permanente para las finanzas públicas.

Cuando el mecanismo que compensaba la disminución de la productividad de valor a través de la ampliación de la producción se agotó, la financiación mediante el crédito cambió de naturaleza. Una vez que las cantidades de créditos circulantes superaron con creces la cantidad de oro existente, la abolición de la convertibilidad del dólar en oro (1971) desmontó el último dispositivo de seguridad. Desde entonces el dinero se basa exclusivamente en la confianza y no existe límite alguno a su multiplicación. Pero el dinero no es otra cosa que la representación del trabajo abstracto gastado en procesos de valorización suficientemente rentables. Naturalmente, el Estado puede imprimir papel moneda sin tener en cuenta la cantidad de trabajo productivo, tanto más cuanto que este es imposible de medir directamente. Los actores económicos pueden crear dinero en forma de acciones, obligaciones, préstamos, etc. Pero la cantidad de dinero excedente pierde fatalmente su valor en la inflación o en la deflación. La reducción drástica del trabajo productivo a escala global provoca igualmente que el dinero pierda su sustancia: se vuelve «no válido». Si se calculase todo el dinero que circula por el mundo bajo todas sus formas (acciones, obligaciones, deudas, etc.) y se dividiera a continuación entre el número de habitantes de la Tierra, probablemente llegaríamos a una inflación global de varios centenares por ciento. Si esta hiperinflación no se manifiesta todavía, es porque el dinero permanece en gran medida «aparcado» en las estructuras financieras en forma de acciones, de dinero «virtual», de «derechos especiales de retención», etc.

La multiplicación milagrosa del dinero suscitó grandes temores al comienzo de los años setenta, pero las sumas entonces en juego no eran más que una pequeña fracción del «capital ficticio» que habría de circular algunos decenios después. El concepto de «capital ficticio» fue desarrollado por Marx en la tercera parte de El Capital para designar el capital que se basa exclusivamente en la especulación y en la expectativa de ganancias futuras; en cuanto alguien exija el pago real de las deudas, la «burbuja» tiene explotar con una serie de quiebras en cadena. Pero en la época de Marx se trataba de un epifenómeno que acompañaba a las crisis económicas reales. Los cracs financieros cumplían entonces una función de depuración que no afectaba a los procesos productivos reales. Hasta el final del ciclo fordista, la especulación financiera seguía más o menos el ritmo y las dimensiones de la acumulación real.

Esto cambió considerablemente cuando, a pesar de todos los créditos, la acumulación real se interrumpió. Desde entonces el recurso al crédito sirve para simular una acumulación inexistente y para prolongar artificialmente la vida de un modo de producción ya muerto.87 Solo una muy pequeña cantidad de esa liquidez circulante ha sido emitida directamente por los Estados; la mayoría son acciones, obligaciones, créditos, valores inmobiliarios, «dinero electrónico», etc., lo cual contribuye a hacer que este proceso sea completamente incontrolable. En una grotesca inversión que ni siquiera Marx pudo prever, la producción real se ha convertido en un apéndice del capital ficticio. Los vertiginosos movimientos registrados a partir de 1987 en los mercados bursátiles ya no tienen nada que ver con las oscilaciones coyunturales de lo que resta de economía real. El capital ficticio se ha transformado incluso en el auténtico motor del crecimiento. Las ganancias obtenidas con operaciones financieras puramente especulativas se han vuelto un elemento indispensable en las finanzas de las empresas, estatales o privadas, ya se trate del «milagro económico» norteamericano, financiado con el mayor endeudamiento de la historia, de las numerosas familias estadounidenses que obtienen créditos bancarios sin más base que las acciones en su posesión y de las alzas esperadas, o de las empresas —incluso «serias»—, que mantienen su equilibrio presupuestario solo gracias a los ingresos financieros. En este marco, la famosa deuda del Tercer Mundo no es más que una pequeña parte de todo el capital ficticio. Ya no son solo los ingresos

del Estado, sino los de la sociedad al completo, los que se gastan por adelantado.

No es posible entrar aquí en los meandros de las finanzas internacionales ni describir los circuitos internacionales del déficit (los más importantes de los cuales son los de los Estados Unidos y los países del Asia oriental). El hundimiento de la estructura final se hará realidad solo tras cierto periodo de incubación. Pero tendrá consecuencias catastróficas, pues entonces veremos que la acumulación real había llegado a su fin mucho antes. La subida cada vez más fantástica de los mercados bursátiles va de la mano con la aparente tranquilidad de las instituciones económicas internacionales, que sueltan sin pestañear a los países en quiebra sumas —del orden de decenas de miles de millones de dólares— que pocos años antes todavía habrían hecho temblar las finanzas internacionales hasta sus cimientos, como fue el caso de la crisis de México en 1995. Sin embargo, los insensatos movimientos del dinero no son la causa, sino la consecuencia de las turbulencias en la economía real. Esta no iría mejor si se aboliesen los «excesos» especulativos, como predican observadores inquietos como George Soros o Ignacio Ramonet. En realidad, la economía no funcionaría en absoluto si la privásemos de las muletas de la especulación. Después del estallido de la burbuja financiera veremos en efecto que era justamente ella la que había ocultado durante un cierto periodo el hecho de que la acumulación de valor ya había alcanzado su límite histórico. Naturalmente, esto no tiene que significar el fin de la producción de bienes de uso, a condición de que se desligue de la producción de valor.

LA «DESVALORIZACIÓN del valor» no es solo una crisis económica, sino que significa una crisis total: el hundimiento de toda una «civilización». La producción de mercancías ya no constituye un sector en el marco de la vida social, sino que ocupa una parte cada vez mayor de esta, tanto geográficamente como dentro de la sociedad, tanto en extensión como en intensidad. Su fin resultará pues tanto más catastrófico para todo el planeta. El derrumbe del capitalismo en torno a 1900 habría sido mucho más limitado en sus consecuencias. Hoy la sociedad mercantil, tras haber secuestrado

todos los recursos, se los arrebata a los hombres y les impide utilizarlos con fines no mercantiles. Los hombres ya no pueden poner en marcha sus propios medios porque el fetiche de la «rentabilidad» no lo permite. Al mismo tiempo, el «sujeto automático» ya no puede incorporar la fuerza de trabajo que está disponible en grandes cantidades: todas las fuerzas productivas deben pasar por el ojo de la aguja de su transformación en valor, y ese ojo cada vez es más estrecho.

El valor conduce a su propia abolición como consecuencia precisamente de sus éxitos. La victoria definitiva del capitalismo sobre los restos precapitalistas es también su derrota definitiva. Cuando el capitalismo, plenamente desarrollado, coincide con su concepto, no se trata del fin de toda posibilidad de crisis, sino, bien al contrario, del comienzo de la verdadera crisis. En efecto, la transformación del trabajo en valor no puede tener lugar más que si está rodeada de una gran cantidad de otras actividades que, por su parte, no pueden responder a los criterios de la rentabilidad y de la transformación en valor, o bien en las cuales el gasto de trabajo ni siquiera puede determinarse. Los «faux frais» de la producción son solo una parte de ellas, y una parte además que aún se encuentra dentro del campo «económico». Mucho más extendidas, aunque resultan incalculables, están todas las actividades indispensables para la reproducción social que se desarrollan fuera de la esfera «económica». Podemos hablar del «reverso oscuro» de la valorización, de una enorme zona de sombra sin la cual no existiría la luz de aquello que vale como «producción». La parte más importante de esas actividades que no son consideradas como «trabajo», y que en consecuencia no se pagan, es efectuada por las mujeres. «El valor es el hombre», reza el título de un ensayo de Roswitha Scholz publicado en la revista Krisis n.0 12 (1992).88 A pesar de su carácter abstracto, el valor no es «neutro» en el plano del sexo, pues se basa en una escisión: todo lo que es susceptible de crear valor es «masculino». Las actividades que en ningún caso pueden adoptar la forma del trabajo abstracto, y sobre todo la creación de un espacio protegido en el que el trabajador puede descansar de sus fatigas, son estructuralmente «femeninas» y no se pagan. Esta es una de las razones por las que la sociedad capitalista ha negado durante tanto tiempo el estatus de «sujeto» a la mujer (por ejemplo, el derecho al voto). En la sociedad mercantil, solo

aquel que gasta trabajo abstracto es considerado un sujeto de pleno derecho. Las demás actividades, por muy fatigosas o necesarias que sean, que no logran la «dignidad» de hacerse consumir directamente por la máquina de la valorización, permanecen marcadas por el signo de la inferioridad. Es pues consecuencia de la lógica del valor si la mujer que cuida al suegro de cierta edad no «trabaja», mientras que su marido, que fabrica bombas o llaveros, sí lo hace. Por supuesto, en las últimas décadas muchas mujeres se han convertido en «sujetos» en el sentido de la mercancía, y en ocasiones incluso han alcanzado puestos de dirección. Pero para lograrlo han tenido que convertirse en «varones»; en efecto, la «escisión» producida por el valor implica también que el sujeto capitalista desarrolle en sí mismo solo aquellas cualidades que son necesarias para el éxito en el mundo del trabajo, consideradas estructuralmente como «masculinas»: autodisciplina, razón, lógica, dureza para consigo mismo y con los otros. Su propia parte «femenina» se delega enteramente a las mujeres, que deben utilizarla para «amueblar» el reposo del guerrero. El hecho de que hoy tales cualidades, que evidentemente son culturales, puedan desligarse de sus portadores biológicos no hace más que reforzar el mecanismo estructural: aquel que, sea hombre o mujer, se comporte en el mundo del trabajo según criterios tradicionalmente «femeninos» —como la compasión — no llegará demasiado lejos.

Las propuestas para cambiar esta situación pagando el «trabajo» doméstico o los cuidados para la educación de los niños no conducen a nada. Aparte de su carácter ilusorio en una época en la que el Estado disminuye forzosamente —y no solo por malas elecciones políticas— sus gastos sociales, tales proposiciones implicarían extender la lógica del valor y del trabajo abstracto a nuevos sectores, en lugar de reconocer su quiebra. El valor se hunde justo en el momento en el que trata de transformar en trabajo abstracto toda actividad humana, todo aliento y todo pensamiento, para oponerse al agotamiento del trabajo. Pero la mayoría de estas actividades, incluidos el cuidado de los niños, la afectividad en las relaciones humanas (que también forma parte de la «reproducción de la fuerza de trabajo») o las actividades domésticas, no pueden por su propia naturaleza someterse a la coraza del valor. Podemos imaginar romper la lógica que reconoce el estatus de sujeto solo a aquel que ejerce un «trabajo abstracto», pero es imposible

transformar a cualquier persona, a escala mundial, en un sujeto semejante en el momento mismo en el que el estrechamiento del valor expulsa cada vez a más gente de dicho estatus. Un parado, por ejemplo, o alguien que recibe una ayuda pública, ya ha perdido una parte de su «dignidad» frente al valor.

EL MAYOR daño que provoca el capitalismo al final de su trayectoria histórica ya no es la explotación. Es más bien la expulsión. El estadio final del capitalismo no se caracteriza por la existencia de un proletariado cada vez mayor y más revolucionario; también porque la disminución del capital variable hace que pierda su importancia el trabajo asalariado, y en consecuencia el proletariado clásico. Bien al contrario, dicha fase se caracteriza por el reducido número de personas a las que vale la pena explotar. Se le podría objetar a la crítica del valor que, si la plusvalía no es más que una categoría derivada, cabría la posibilidad de una producción de valor sin plusvalía. En realidad, algo así es imposible. Aunque la tasa y la masa de beneficio sigan bajando, tienen que seguir existiendo de alguna manera, porque de otro modo la producción de valor en cuanto tal perdería su razón de ser y recaería en la producción de bienes de uso. ¿Pero no se deriva de aquí la necesaria existencia de una clase explotada de trabajadores asalariados? Formalmente sí, en el sentido de que efectivamente debe haber alguien que produzca más valor del que recibe. Sin embargo, esto no tiene necesariamente que corresponderse con la idea tradicional de masas de obreros explotados (por más que el marxismo se haya fijado en una forma de existencia histórica y empírica de la categoría lógica del «trabajador»). Hoy en día, a nivel mundial, un pequeño estrato de trabajadores productivos, que a menudo están muy bien pagados, es capaz de producir para sus empleadores, con un empleo extremadamente alto de capital fijo, una plusvalía mucho mayor de la que producirían masas de trabajadores con salarios bajos; también porque los productos de estos, a causa de los mecanismos que regulan la competencia en el mercado mundial, se apropian de una parte sobredimensionada de la creación mundial de valor. La necesidad de crear plusvalía sigue existiendo estructuralmente en el capitalismo, pero hoy se expresa menos en la «explotación» (sobre todo si esta «explotación» se

identifica con la «pobreza», porque un obrero europeo, por grande que sea su sobretrabajo, es rico a escala mundial) que en el hecho de que una parte creciente de la humanidad sea expulsada del proceso de producción, y en consecuencia de todas las posibilidades de reproducción y de supervivencia. La absorción de trabajo vivo sigue siendo el «carburante» del modo de producción capitalista, pero allí donde funciona al menos garantiza la supervivencia de los explotados. Hoy en día, sin embargo, existen pueblos enteros que ya no son «útiles» para la lógica de la valorización. No un ejército creciente de proletarios, sino una humanidad superflua: he aquí el estadio final del capitalismo al que conduce la necesidad continua de crear plusvalía. Puede que el capitalismo lograse triunfar sobre sus supuestos adversarios, pero no puede vencer a su propia lógica. Es el resultado de la contradicción entre las capacidades elaboradas por el género humano y su forma efectiva alienada.89

La política no es una solución

Aunque muchos se nieguen todavía a comprender la lógica inexorable que ha conducido a un estado del mundo tan sombrío, se extiende la convicción de que la economía capitalista ha puesto a la humanidad ante grandes problemas. Casi siempre la primera respuesta es la siguiente: «Hay que volver a la política para imponerle reglas al mercado. Es preciso restablecer la democracia amenazada por el poder de las multinacionales y por las bolsas». ¿Pero de verdad la política y la democracia son lo contrario de la economía autonomizada? ¿De verdad son capaces de reducirla a sus «justos límites»?

La «política» y la «economía» son esferas de la totalidad social, subsistemas complementarios entre sí. Del mismo modo que las sociedades precapitalistas no tenían «economía» en el sentido moderno del término, tampoco tenían una «política» tal como nosotros la entendemos. Desde el momento en que se impone el valor en cuanto forma de la totalidad social, este implica el nacimiento de subsistemas diferenciados. El valor, con su pulsión impersonal hacia el aumento tautológico, no es una categoría puramente «económica» a la que se le podría oponer la «política» como esfera del libre arbitrio, de la discusión y de la decisión en común. Esta idea, que desde hace mucho tiempo es uno de los pilares de toda la izquierda, quiere «democratizar» la vida política para después imponer reglas a la economía. Pero en la sociedad fetichista de la mercancía, la política es un subsistema secundario. Nació debido a que el intercambio de mercancías no prevé relaciones sociales directas y a que, en consecuencia, es necesaria una esfera para tales relaciones y para la realización de los intereses universales. Sin instancia política, los sujetos del mercado entrarían inmediatamente en una guerra generalizada de todos contra todos, y naturalmente nadie querría encargarse de garantizar las infraestructuras.90 Los hombres, en su condición de representantes de las mercancías, no pueden encontrarse en su individualidad y en

consecuencia no pueden formar una comunidad. La lógica del valor se basa en productores privados que no tienen vínculo social entre ellos, y por eso debe producir una instancia separada que se ocupe del aspecto general. El Estado moderno ha sido creado, pues, por la lógica de la mercancía. Es la otra cara de la mercancía; los dos están ligados entre sí como dos polos inseparables. Su relación ha cambiado varias veces a lo largo de la historia del capitalismo, pero es un gran error dejarse arrastrar por la actual polémica de los neoliberales contra el Estado (que por otro lado es desmentida en la práctica allí donde ellos llevan el timón) y creer que el capital tenga una aversión fundamental por el Estado. Sin embargo, el marxismo del movimiento obrero y casi toda la izquierda han apostado siempre por el Estado, en ocasiones hasta el delirio, tomándolo por lo contrario del capitalismo. La crítica contemporánea del capitalismo neoliberal invoca a menudo un «retorno del Estado», identificado unilateralmente con el Estado providencia de la época keynesiana. En realidad, es el propio capitalismo el que recurrió masivamente al Estado y a la política durante la fase de su instalación (entre el siglo XV y el final del XVIII) y el que continúa haciéndolo allí donde todavía deben introducirse las categorías capitalistas: los países atrasados del este y del sur del mundo a lo largo del siglo XX. Y a él recurre, en fin, siempre y en cualquier parte donde se den situaciones de peligro. El capital querría reducir los «faux frais» que implica un Estado fuerte solo en aquellos periodos en los que el mercado parece sostenerse sobre sus propias piernas.

La izquierda se equivoca de medio a medio al atribuir poderes soberanos de intervención al Estado. De entrada, porque la política es cada vez más política económica. Del mismo modo que en ciertas sociedades precapitalistas todo estaba motivado por la religión, ahora toda discusión política gira en torno al fetiche de la economía. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la diferencia entre la derecha y la izquierda consiste esencialmente en sus recetas divergentes en materia de política económica. La política, lejos de ser exterior o superior a la esfera económica, se mueve dentro de esta. Esto no se debe a una mala voluntad de los actores políticos, sino que remite a una razón estructural: la política no tiene medios autónomos de intervención. Tiene que servirse siempre del dinero, y cada decisión que toma debe estar «financiada». Cuando el Estado

trata de crear su propio dinero imprimiendo papel moneda, ese dinero se desvaloriza de inmediato. El poder estatal funciona solo mientras consiga extraer dinero de procesos de valorización ya realizados. Cuando tales procesos empiezan a ralentizarse, la economía limita y asfixia aún más el espacio de acción de la política. Entonces se hace evidente que en la sociedad del valor la política se encuentra en una relación de dependencia con respecto a la economía. Con la desaparición de sus medios financieros, el Estado se reduce a la gestión cada vez más represiva de la pobreza. En último término hasta los soldados se largan si no se les paga, y las fuerzas armadas se convierten en la propiedad privada de los restos barbarizados de las instituciones estatales; algo que ya ha ocurrido en numerosos países del Tercer Mundo, pero también en la antigua Yugoslavia.

Hemos señalado los elementos fundamentales de la crisis de la socialización basada en la forma del valor: la sociedad del trabajo se encuentra sin trabajo y debe declarar a pueblos enteros que ya no tienen ninguna validez. El Estado nacional en cuanto mecanismo de regulación está desapareciendo. La crisis ecológica significa que el mundo entero ha de ser arrojado al caldero de la valorización a fin de que continúe la creación de valor. La relación tradicional entre los sexos es puesta en cuestión porque el trabajo femenino, en cuanto «reverso oscuro» de la valorización, no puede integrarse en la lógica del valor. Tales problemas siguen fuera del alcance de la política, que entonces empieza a funcionar en el vacío. Al final degenera en ese espectáculo publicitario que envuelve a los gobiernos de unidad nacional que en efecto gestionan la emergencia continua en todos los países occidentales.

El problema no reside en el hecho de que la política no sea lo bastante «democrática». La democracia misma es la otra cara del capital, no su contrario. El concepto de democracia en sentido fuerte presupone que la sociedad esté compuesta por sujetos dotados de libre arbitrio. Para poseer una libertad de decisión semejante, los sujetos deberían encontrarse fuera de la forma mercancía y poder disponer del valor como de su objeto. Pero este sujeto autónomo y consciente no puede existir en una sociedad fetichista. De él solo pueden existir fragmentos en vías de formación. El valor no se limita a ser una forma de producción; es

también una forma de conciencia, pero no solo en el sentido de que cada modo de producción produce al mismo tiempo sus correspondientes formas de conciencia. El valor, a semejanza de otras formas históricas de fetichismo, es algo más: es una forma «a priori» en el sentido kantiano.91 Es un esquema del que los sujetos no tienen conciencia porque se presenta como «natural», y no como históricamente determinado. Dicho de otro modo, todo lo que los sujetos del valor pueden pensar, imaginar, querer o hacer se muestra ya bajo la forma de la mercancía, del dinero, del poder estatal, del derecho.92 El libre arbitrio no es libre frente a su propia forma; es decir, frente a la forma-mercancía y la forma-dinero, y sus leyes. En una constitución fetichista, no existe una voluntad del sujeto que pueda oponerse a la realidad «objetiva». Del mismo modo que las leyes del valor se encuentran fuera del alcance del libre arbitrio de los individuos, también resultan inaccesibles a la voluntad política. En esta situación, «la democratización no es más que la completa sumisión a la lógica sin sujeto del dinero» (Kurz, El fin de la política). En la democracia nunca son las formas fetichistas básicas las que constituyen el objeto del «debate democrático». Estas están ya presupuestas en todas las decisiones, que en consecuencia solo pueden concernir a la mejor forma de servir al fetiche. En la sociedad mercantil, la democracia no está «manipulada», no es «formal», «falsa», «burguesa». Es la forma más adecuada a la sociedad capitalista, en la cual los individuos han interiorizado completamente la necesidad de trabajar y de ganar dinero. Donde aún es indispensable inculcar a los hombres la sumisión al capital sirviéndose del palo, el capital todavía se halla en una forma imperfecta. Nos olvidamos de lo esencial si, como hace incasablemente la izquierda, nos limitamos a poner de relieve que los grupos económicos, los medios, las iglesias, etc. manipulan a los electores y transforman la democracia en una cosa muy diferente de aquello que está escrito en las constituciones, por más que tales manipulaciones existan. La democracia está completa cuando todo es materia de negociaciones… salvo las constricciones que se derivan del trabajo y del dinero. Los sujetos para los que la transformación del trabajo en dinero es el fundamento indiscutible de su existencia siempre se decantarán, incluso si son «completamente libres» de elegir, a favor de lo que las leyes de la mercancía imponen bajo la forma de «imperativos tecnológicos» o «imperativos del mercado». «Desenmascarar» los «verdaderos

intereses» ocultos detrás de tales «imperativos» es uno de los deportes preferidos de la izquierda. Pero lo que habría que poner más bien en discusión es el sistema fetichista que produce esos imperativos, que son bien reales en su seno.93

Las ilusiones «de izquierda» sobre la democracia se han creído particularmente audaces cuando se han presentado como demanda de «autogestión obrera» de las empresas o, lo que es lo mismo, como extensión de la «democracia» al proceso productivo. Pero si lo que hay que autogestionar es una empresa que debe obtener beneficios monetarios, los autogestionarios no pueden hacer colectivamente otra cosa que lo que hacen todos los sujetos del mercado: deben hacer que su unidad de producción sobreviva en la competencia. El fracaso de todas las tentativas de autogestión, incluso aquellas organizadas a gran escala como en Yugoslavia, no es imputable solamente al sabotaje llevado a cabo por los burócratas (incluso si este ha tenido lugar, naturalmente). Pero en ausencia de un modo de producción directamente socializado, las unidades de producción separadas están condenadas, lo quieran o no, a seguir las leyes fetichistas de la rentabilidad. En la sociedad mercantil plenamente desarrollada, los individuos, que ya no pueden imaginar una vida fuera del trabajo y de la mercancía, hacen por iniciativa propia todo lo que es necesario para hacer avanzar este sistema sin necesidad de ser manipulados. En efecto, advertimos que cada vez existen más sujetos de mercado que reúnen en sí mismos las categorías lógicas del propietario de los medios de producción y del asalariado: en el marco del enorme aumento del número de los trabajadores «autónomos», que en ciertos países ya son más numerosos que los asalariados, esta figura del autoexplotado ha conocido una gran difusión. Entre los asalariados que siguen en su sitio, muchos defienden efectivamente sus «intereses» matándose a trabajar para mantener la «competitividad» de la empresa donde tienen su «puesto». La «autogestión obrera» ha encontrado finalmente su cruel parodia en la idea de una «democracia de los accionistas», «es decir, de un universo de asalariados que, remunerados con acciones, se convertirían colectivamente en “propietarios de sus empresas”, haciendo realidad la asociación perfectamente lograda entre el capital y el trabajo» (Bourdieu, Contre-feux 2, p. 98). En efecto, se puede imaginar, al menos en el plano lógico, una sociedad

capitalista en la que la propiedad de los medios de producción estuviese distribuida entre todos los sujetos en lugar de estar concentrada en unas pocas manos. El fundamento de esta sociedad es la relación de apropiación privada, no el número de propietarios. La «democracia de los accionistas» no existirá jamás, pero su sola posibilidad demuestra que el conflicto entre trabajo y capital no constituye el corazón de la sociedad capitalista.

TODAS ESTAS consideraciones nos llevan a concluir que no existe un sujeto ontológicamente opuesto «en sí» al capitalismo, al cual estaría sometido simplemente de forma exterior. Si así fuera, bastaría con que este sujeto tomara conciencia de su situación para convertirse también «para sí» en un sujeto anticapitalista, de forma que su despliegue coincidiría con la ruina del capitalismo. Pero en el capitalismo solo puede existir un sujeto: el «sujeto automático», que habría que abolir, no desarrollar. Sin embargo y como hemos visto, para el marxismo tradicional el sujeto automático —es decir, el valor— es un derivado de las clases, que serían el verdadero sujeto. El capitalismo sería el resultado de la voluntad de los capitalistas, y su abolición será la consecuencia de la voluntad del proletariado. En Historia y conciencia de clase, Lukács combinó la glorificación marxista del proletariado con la concepción hegeliana del sujeto. Aquí escribe que «el proletariado aparece como el sujeto-objeto idéntico de la historia» (Lukács, Historia y conciencia de clase, p. 220) y como «el verdadero sujeto del proceso —aunque sea un sujeto encadenado y, al principio, inconsciente—» (ib., p. 204). Aunque, según Historia y conciencia de clase, los proletarios se reconocen como mercancías, pueden reconocer el carácter fetichista de toda mercancía y comprender las «verdaderas» relaciones ocultas tras la forma mercancía.

Hoy ya no tiene cabida, entre la mayoría de los marxistas, señalar al proletariado —en el sentido de los trabajadores de las fábricas— como el sujeto que hará realidad la salida del capitalismo. Pero muy a menudo, ya a partir de los años sesenta, no se ha hecho más que poner a otro aspirante sobre el trono vacante del sujeto revolucionario, sin cambiar en absoluto la estructura del discurso. Se ha seguido presuponiendo que en el capitalismo existe un sujeto

que no forma parte de las relaciones capitalistas más que superficialmente y que en su forma actual ya está «en sí» más allá de la lógica capitalista. Habría más bien que reconocer que los intereses de los asalariados no son esencialmente diferentes de los demás intereses en competencia dentro de la sociedad mercantil. La defensa de sus intereses puede estar más justificada que la de otros intereses porque los obreros, o las otras categorías sociales en cuestión, son más numerosos o más pobres, o están más explotados que los demás sujetos del mercado, o porque son víctimas de una injusticia mayor. Pero en esta defensa no hay nada que sea necesariamente «emancipador». Se trata tan solo de hacer valer una determinada categoría de vendedores de bienes (en este caso, de su fuerza de trabajo) frente a otros vendedores. En la sociedad fetichista, no puede haber una «clase de la conciencia» constituida por una de las categorías funcionales de la mercancía, pero que al mismo tiempo tenga la misión histórica de ponerle término a la sociedad de clases.

La dinámica de la sociedad mercantil no es el efecto de la subjetividad de los explotadores, a la cual se opondría la subjetividad de los explotados. En realidad, en la sociedad mercantil no es posible el nacimiento de una auténtica subjetividad social. Es también, en último término, el límite contra el cual se rompería. El sujeto automático no puede llegar a gobernar las dinámicas que él mismo ha desencadenado, y destruye las formas de subjetividad que existían con anterioridad.

5. Historia y metafísica de la mercancía

La metafísica y las «contradicciones reales»

Si Marx privilegia la exposición conceptual de la lógica de la mercancía frente al resumen de su evolución histórica y empírica, no es por razones «metodológicas» (que en cuanto separadas del contenido no existen en Marx). Es más bien porque uno de los rasgos distintivos de la sociedad capitalista fetichista es tener una naturaleza «conceptual»: la abstracción, encarnada en el dinero, no deriva de lo concreto, sino que lo domina. La forma se hace independiente del contenido y trata de desembarazarse completamente de él. Se ha atacado mucho el análisis «conceptual» del capitalismo que lleva a cabo Marx pero apenas se ha comprendido; y sin embargo, es la descripción más adecuada de ese dominio de la forma sobre el contenido. Desarrollar el capitalismo entero a partir de la estructura de la mercancía y de la necesidad de que el trabajo privado se represente como trabajo social no es un procedimiento «filosófico», que podría ser remplazado por otros procesos tal vez más «performativos». En realidad, tal procedimiento reproduce la verdadera estructura de la sociedad mercantil desarrollada.

Comprender los conceptos esenciales de la sociedad mercantil permite entender su mecanismo sin examinar todos los detalles empíricos: «Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que él mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo —cuya contrafigura abstracta es su concepto— es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse» (Grundrisse I, p. 237). El concepto simple de la mercancía, y luego el del capital, contienen ya todos los desarrollos sucesivos, como ocurre con el ser hegeliano. Estos no son pues añadidos desde el exterior: «En el concepto simple del capital deben estar contenidas en sí sus tendencias civilizatorias, etc., y no presentarse como en las

economías precedentes, meramente en cuanto consecuencias. Del mismo modo, se comprueban en él, de manera latente, las contradicciones que se manifestarán más tarde» (ib., p. 367). En cambio, «a los señores economistas les resulta condenadamente difícil pasar teóricamente de la autoconservación del valor en el capital a su reproducción; ante todo cuando se trata de esta en la determinación fundamental de aquel, no solo como accidente sino como resultado» (ib., p. 211). Quien comprende el concepto del capital comprende también la evolución que se deriva de él: «Lo posterior está contenido ya en el concepto general del capital» (ib., p. 354). «Por definición, la competencia no es otra cosa que la naturaleza interna del capital» (ib., p. 366), porque «la tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital» (ib., p. 360).

Una vez dadas las categorías básicas, toda la evolución del capitalismo —incluida su salida de escena— está programada ya a través de las contradicciones que resultan de la primera. La contradicción originaria entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre valor de uso y valor, implica el nacimiento de formas nuevas que a su vez se revelan contradictorias, suscitando pues otras formas nuevas, y así sucesivamente en un movimiento sin fin. El concepto no se desarrolla más que a través de contradicciones continuas, de las cuales decía Marx: «Seríamos los últimos en negar que existen contradicciones en el capital. Antes bien, nuestro objetivo es exponerlas plenamente» (Grundrisse I, p. 296). Para Marx, ciertas cosas son contradictorias en sí mismas, en cuanto tales, y su naturaleza conceptual entra en contradicción con el sustrato material en el que se encarnan.94 La cantidad del valor —cantidad siempre determinada y, en consecuencia, limitada— está en contradicción con su totalidad cualitativa: «Si bien el oro y la plata son la riqueza universal, tenemos que, en cuanto cantidades determinadas, solo la representan en determinado grado, y por tanto de manera inadecuada» (Contribución, p. 186).95 Ya hemos visto que esta contradicción se encuentra en el origen del impulso del capital a continuar creciendo. Marx vuelve varias veces a la «contradicción» que existe entre la naturaleza conceptual del valor (y del dinero) y su realización siempre imperfecta. Esta contradicción está lejos de ser solo la consecuencia del punto de vista del observador: «El límite cuantitativo del valor de cambio

contradice a su índole general en el aspecto cualitativo» (ib., p. 121). Toda realidad empírica es insuficiente para expresar el concepto de valor. Ya en el Short outline Marx dice: «De esta contradicción que opone las características generales del valor a su existencia material en una mercancía determinada, etc. —siendo, como son, esas características idénticas a las que aparecen más tarde en el dinero— resulta la categoría del dinero» (carta de Marx a Engels el 2 de abril de 1858, en Marx y Engels: Cartas sobre El capital, p. 78, trad. modificada). Por eso las contradicciones que se derivan de ella no son estáticas, sino que se desarrollan: «En su última y completa determinación el dinero se presenta entonces en todos los sentidos como una contradicción que se resuelve en sí misma, que impulsa a su propia resolución», dicho lo cual Marx enumera tales contradicciones (Grundrisse I, p. 169).

El uso que hace Marx de los conceptos hegelianos de «concepto» y «contradicción» no es sin embargo algo evidente. Suscitó vivas objeciones por parte de sus adversarios y tibias defensas por parte de los marxistas. Ya uno de los primeros críticos de Marx, el economista L. von Bortkiewicz, escribía en 1906: «A ello se agrega en Marx su proclividad perversa a proyectar, a la manera hegeliana, contradicciones lógicas dentro de los propios objetos» (En Rosdolsky, Génesis y estructura de «El Capital» de Marx, p. 150). Marx no se limita a poner de relieve las contradicciones que encuentra en las teorías de la economía política, sino que también subraya la naturaleza profundamente contradictoria de la propia sociedad capitalista. Algunos intérpretes han considerado dicha perspectiva incompatible con un pensamiento materialista. Una representación puede ser contradictoria, pero en tal caso se puede sustituir por una representación correcta. ¿Pero puede ser contradictoria una realidad? Marx lo afirma rotundamente: «Y huelga decir que la paradoja de la realidad se expresa también en paradojas verbales, que contradicen el common sense, what vulgarians mean and believe to talk of. Las contradicciones que brotan de que, sobre la base de la producción de mercancías, el trabajo privado se represente como trabajo social general, de que las relaciones entre personas se manifiesten como relaciones entre cosas y como cosas, son contradicciones que radican en la cosa misma, y no en las palabras que las expresan» (Teorías III, p. 120). En pasajes decisivos, la crítica marxiana de la economía política

utiliza —y no como «ornamento»— la lógica dialéctica hegeliana con su tertium datur y su predicación simultánea de cualidades que se excluyen mutuamente referidas a un mismo objeto. Mientras que algunos ven aquí, con cierto aire de triunfo, la prueba del carácter «no científico» de la teoría de Marx, otros piensan poder liberarla de este «lastre» y salvar la «justa» descripción de la realidad empírica que ofrece.

Marx subraya que el capitalismo es una sociedad fundamentalmente contradictoria; pero a diferencia de Hegel, él no pretende que toda realidad lo sea. Su teoría es el análisis de una formación social determinada con sus rasgos específicos —el capitalismo—, y no una aplicación de los principios generales de una cosmología, de una ontología o de una filosofía de la historia al capitalismo en cuanto caso particular.96 El propio Marx alertó contra el peligro de incurrir en una argumentación puramente especulativa, denominándola al mismo tiempo una «apariencia». En un añadido entre paréntesis incluido en los Grundrisse, Marx afirma: «En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero» (Grundrisse I, p. 77). También en la introducción a los Grundrisse Marx habla de la «dialéctica de los conceptos fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción. Una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real» (ib., p. 30). No obstante, ciertos desarrollos de Marx poseen sin duda un carácter que puede parecer «idealista» o «metafísico». Pero se trata de una consecuencia de la naturaleza del objeto de sus investigaciones: como descripción del capitalismo, es la descripción «metafísica», conceptual, la que es justa. Ahora se desvela todo el sentido de una afirmación de Marx realmente sorprendente para la conciencia normal. Se encuentra en la primera edición de El Capital, pero no se reprodujo en la segunda: «Lo decisivo era descubrir la necesaria interconexión interna entre forma del valor, substancia del valor y magnitud del valor, o bien, expresado de forma ideal, demostrar que la forma del valor resulta del concepto de valor» (Das Kapital, p. 43). En el suplemento a la primera

edición, Marx dice: «Solo gracias a su carácter general se corresponde la forma valor con el concepto de valor. Era preciso que la forma valor fuera una forma en la que las mercancías se manifestaran las unas para las otras como mera gelatina de trabajo humano indiferenciado y homogéneo, es decir, como expresiones cósicas de la misma sustancia de trabajo» (Das Kapital, p. 643). En las Modificaciones para la segunda edición, afirma: «La forma de la objetividad está incluida en el concepto de valor» (ib., p. 32). Lo que es peculiar en la sociedad basada en la producción de mercancías es precisamente el hecho de que posee una estructura «metafísica».97 Es de nuevo en la primera edición de El Capital donde Marx lo subraya con más claridad: este trabajo «solo puede hacerse realidad, materializarse, cuando la fuerza de trabajo humana se gasta de una determinada forma, en cuanto trabajo determinado, pues solo el trabajo determinado se enfrenta a una materia natural, a un material externo en el que el trabajo se objetiva. Solo el concepto hegeliano consigue objetivarse sin una materia exterior» (ib., p. 31). Marx sugiere pues que el trabajo abstracto se corresponde con el concepto hegeliano. En el trabajo abstracto, el concepto y la abstracción se vuelven reales. La forma se impone efectivamente al contenido, a la sustancia. Algo puramente formal, completamente despojado de contenido, como lo es el trabajo abstracto en su forma de valor, somete aquí a la realidad entera. El capitalismo es la metafísica realizada, el verdadero realismo de los conceptos con el que soñaban los escolásticos.98 En el pensamiento de Marx regresan numerosos conceptos fundamentales de la historia de la filosofía europea, sobre todo el concepto de sustancia y la eterna discusión entre realistas y nominalistas.99 Pero experimentan en él una transformación de todo punto inesperada. No se trata solo de reinterpretarlos «materialistamente», sino más bien de demostrar que esas categorías, precisamente en cuanto categorías idealistas, constituyen una descripción apropiada de la sociedad moderna.100

El joven Marx reprochaba a Hegel el transfigurar la realidad empírica con ayuda de hipóstasis injustificadas de conceptos lógicos: «¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción —puesto que hay abstracción y no análisis—, se presente en estado de categoría lógica? […] ¿Qué tiene de extraño, después de esto, que todo lo existente, que todo cuanto

vive sobre la tierra y bajo el agua, pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica, y que de esta manera el mundo real entero pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?» (Miseria de la filosofía, p. 65). Lo que Marx critica aquí es la abstracción idealista en cuanto «reducción de toda cosa concreta a un concepto lógico y la hipóstasis de este último como realidad» (Krahl, Konstitution und Klassenkampf, p. 31). Más tarde, después de que hubiese leído «por casualidad» la Lógica de Hegel durante la redacción de los Grundrisse, Marx no volvió a retomar esta crítica de las hipóstasis lógicas en cuanto «ideologías», en cuanto simples quimeras del pensamiento. La crítica del fetichismo que encontramos en su obra de madurez es más bien una crítica de las hipóstasis reales y de la reificación efectiva de algo completamente abstracto: el valor. Ahora la lógica de Hegel constituye a ojos de Marx la representación involuntariamente correcta de una realidad que es falsa. Le parece la conciencia filosófica — pero todavía puramente filosófica— de la victoria definitiva de la forma mercancía en el interior de la realidad social. Deducir la realidad efectiva del capitalismo de su «concepto» no es «idealismo», sino un procedimiento que se corresponde con la naturaleza del objeto de análisis. Ya en La crítica de la filosofía del derecho de Hegel dice Marx: «Ahora bien, esta comprensión no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica peculiar del concepto peculiar» (Escritos de juventud, p. 403).

La objetividad del valor ni es algo puramente pensado ni está físicamente presente: tal «quimera» solo puede comprenderse mediante un instrumento muy particular, el de la lógica dialéctica. En la socialización a través de la forma mercancía, la realidad adquiere formas que los sentidos humanos ya no pueden captar y que son totalmente absurdas desde el punto de vista del «sentido común». Hegel hace de este mundo paradójico una constante del ser humano y natural. Aquí radica su error; Hegel llega incluso a considerar esa realidad «dialéctica» como una realidad superior y construye todo un sistema sobre ella. Pero esto no altera en absoluto la idoneidad de su punto de partida. Aunque es cierto que en Hegel hay desde el principio cierta tendencia mística, esto no hace más que demostrar que su mística del concepto estaba mejor

situada para comprender la mística real de una sociedad en la que «4 = 5»101 que la razón de quienes quieren atribuir a dicha sociedad un carácter racional del que carece y que, como la economía política clásica, quieren salvarla de las «contradicciones a nivel fenoménico» (Capital I, 1, p. 372, trad. modificada). No se trata de reinterpretar en un sentido materialista el procedimiento metafísico y antimaterialista de Hegel,102 sino de ver en este la descripción de la lógica del valor. La negación hegeliana de lo finito, que tiene su realidad solamente en lo infinito, posee una base real: en la socialización a través del valor, la realidad finita de los valores de uso no vale más que como objetivación de la idealidad formal infinita del valor. El valor «aniquila» la realidad mucho mejor de lo que nunca lo hizo cualquier epojé escéptica.103

Para decirlo sin ambages, la descripción dialéctica de las contradicciones de la socialización capitalista no es la descripción «falsa» de una situación «verdadera», sino la descripción «verdadera» de una situación «falsa», de una «falsa realidad».104 El concepto de una «falsa realidad» remite naturalmente a la filosofía hegeliana, con su distinción entre «verdad» y «realidad» y su identificación de la «verdad» de una cosa con su concepto. Marx analiza la realidad capitalista en la medida en la que esta se corresponde con su propio «concepto»: «En esta investigación general se parte siempre del supuesto de que las condiciones reales corresponden a su concepto» (Capital III, 1, p. 186). Marx considera pues esta realidad en sus formas puras, aunque estas difícilmente se presenten tal cual y asuman más bien otras formas fenoménicas.105 A lo sumo, dichas formas solo pueden corresponder a su concepto al final de su desarrollo. Por ejemplo, el dinero no se corresponde con su concepto más que cuando se convierte en moneda universal: «Así como la plata y el oro en cuanto dinero son, por definición, la mercancía general, así adquieren en el dinero mundial la correspondiente forma de existencia de la mercancía universal» (Contribución, p. 142).

La historia real de la sociedad mercantil: la Antigüedad

Cuanto más retrocedemos, más difícil es distinguir el núcleo conceptual en la forma fenoménica: no es cosa sencilla, por ejemplo, reconocer en las formas embrionarias del capital y del trabajo asalariado que existían en el siglo XV, o en la Antigüedad, las formas puras que no se han desarrollado sino mucho más tarde. Tal es el sentido de la observación de Marx según la cual «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono» (Grundrisse I, p. 26).106 Esta afirmación no implica una teología universal, sino que significa tan solo que la estructura conceptual básica del capitalismo debe producir ciertos resultados en cuanto se han añadido los elementos históricos empíricos necesarios. El nacimiento del capitalismo no es pues «inevitable» en un sentido determinista. Pero una vez que existe, su dinámica interior está sujeta cada vez más a una tendencia lineal, mucho más que en el caso de las sociedades precedentes. La «acumulación primitiva del capital» —y en consecuencia, la separación de los productores inmediatos de sus medios de producción— no pudo producir el capitalismo más que cuando ya estaba presente la estructura «conceptual» correspondiente, dentro de la cual se integró dicho proceso. No se trata aquí de una hipótesis auxiliar a posteriori que serviría para explicar la evolución histórica efectiva. La forma mercancía y la forma dinero ya existían; el dinero en su tercera determinación (el dinero en cuanto dinero) exige su autocrecimiento. Esperaba tan solo aquello que iba a traducir su potencialidad en acto.

En el concepto de valor está incluida su evolución,107 pero no el hecho de saber dónde, cuándo y si esta debe encontrar las condiciones que la hagan realidad. Muchos acontecimientos decisivos para el nacimiento del capitalismo —por ejemplo, la invención de máquinas que aumentaban la productividad o la expropiación de capas enteras de la población— ya habían tenido lugar en otras ocasiones a lo largo de la historia. Pero no tuvieron

las mismas consecuencias porque se desarrollaron en un marco que no era todavía la forma capitalista. En tales sociedades, economizar tiempo de trabajo por medio de máquinas se antojaba un alivio inútil de la fatiga de los esclavos —como en el caso de la Antigüedad— o bien una amenaza para la cohesión social, como en la sociedad feudal. Faltaba la idea de la acumulación a través del crecimiento de las fuerzas productivas; faltaba, en general, cualquier idea de un progreso o de una acumulación lineal. Allí donde la autorreproducción es el objetivo de los individuos, las clases y las sociedades, predomina una concepción cíclica de la vida y de la sociedad; su abandono está estrechamente ligado a la difusión de la mercancía, que no aspira más que a su propio autocrecimiento.

Dicho de otro modo, es solo en Europa a partir del fin de la Edad Media donde el capitalismo comienza a «coincidir con su propio concepto». Este concepto ya existía mucho antes, no bajo la forma de un arquetipo platónico, sino en cuanto valor, el cual es mucho más antiguo que el capital. El valor precapitalista no era autorreflexivo y constituía solamente una mediación entre los valores de uso. De tal modo no podía constituir una relación de reproducción social. El valor no se convierte en capital más que cuando se transforma en una relación autorreflexiva, tautológica, de forma que la contradicción inherente a toda producción de mercancías se transforma en una contradicción «en proceso», dinámica. Durante largos siglos la mercancía se mantuvo como un fenómeno «especializado», limitado a la circulación, un intercambio ocasional de productos obtenidos casi siempre mediante la apropiación directa (esclavitud, servidumbre). Solo donde el trabajo asalariado «libre» se encuentra frente al capital, la mercancía penetra en la producción y a continuación en la sociedad entera, y al mismo tiempo el valor deja de ser una mera categoría analítica para transformarse en categoría histórica. Una producción de mercancías a gran escala sin capital no ha existido jamás, y solo allí donde predominan el capital y el trabajo asalariado alcanza su pleno desarrollo la forma celular, la mercancía. A pesar de esto, el valor y la mercancía no son simples «presupuestos», en el sentido en el que podemos llamar «presupuesto» de la producción capitalista al hecho de que hay productos o, más específicamente, de que hay sobreproducción, o bien que hay un grupo social que se apropia de

esa sobreproducción. Los presupuestos de este tipo son condiciones necesarias pero no suficientes de la producción capitalista de la plusvalía; esta no deriva inevitablemente de aquellos. El valor, por el contrario, lleva inevitablemente a la plusvalía en cuanto se producen las condiciones históricas necesarias.

¿CUÁLES ERAN esas condiciones necesarias? Es momento de decir algunas palabras —extremadamente breves— sobre la historia real de la sociedad mercantil. La instauración del capitalismo no es fruto de la providencia, ni forma parte de una supuesta dialéctica de la historia entera que conduciría con una necesidad férrea del «comunismo primitivo» al retorno del comunismo a través del desvío de las diferentes sociedades de clases. El capitalismo debe ser considerado más bien como una especie de incidente histórico, como una excepción absoluta en el conjunto de las sociedades humanas. En ningún caso, ha sido introducido deliberadamente por las poblaciones deseosas de «progreso».

Es imposible datar el nacimiento de la mercancía: una producción especializada, destinada al intercambio, existe ya de manera excepcional en ciertas sociedades prehistóricas. Una amplia actividad comercial floreció en las primeras grandes civilizaciones (Oriente Próximo, Egipto, China), y en ella se utilizaban formas de dinero —oro, ganado o conchas— como mediación entre las mercancías. En las ciudades también podían encontrarse artesanos que producían directamente para la «exportación». Pero todo esto no era más que un trueque más sofisticado dentro de una sociedad esencialmente agrícola, basada en el trabajo servil y organizada por un Estado despótico. Los precios de las mercancías no dependían de su valor-trabajo, sino de su escasez y de la dificultad para hacerlas llegar a su destino. En tal situación, no se puede hablar ni de mercados ni de competencia.

Un gran cambio se produjo con la aparición de la primera moneda acuñada. Este acontecimiento tan fundamental puede datarse y localizarse con bastante precisión: tuvo lugar en torno al 630 a. C. en las ciudades griegas de Jonia, en Asia Menor. Con la moneda acuñada se hizo posible el paso a lo que Marx llama la «tercera determinación» del dinero: esta se alcanza cuando la separación

entre la venta y la compra permite acumular dinero y hacer de esta acumulación el verdadero objetivo de las operaciones comerciales (porque es de esto de lo que se trataba aquí). Bajo esta forma, el dinero dio un gran impulso al intercambio de mercancías, y se convirtió en un elemento característico de la cultura urbana mediterránea que debía durar alrededor de un milenio. Algunas ciudades como Atenas llegaron a vivir esencialmente del comercio y del artesanado, importando de países lejanos los productos agrícolas que ya no conseguían producir en cantidades suficientes en sus limitados territorios. Pero no hay que sobreestimar el fenómeno. Los circuitos mercantiles y las personas que vivían de ellos eran pequeñas islas en una sociedad que seguía basándose en la autosuficiencia local y en la economía de subsistencia. El volumen de los intercambios seguía siendo escaso. Además la plusvalía no se formaba más que al nivel de la circulación, es decir, en el comercio y la usura; ninguna revolución en el modo de producción se produjo durante toda la Antigüedad. Salvo en raras excepciones, los esclavos no eran empleados en una producción de masas. La circulación transformaba pues en mercancías productos salidos de modos de producción no basados en la mercancía (pequeños productores independientes o esclavitud), pero no tenía repercusiones en la esfera de la producción. Se trataba de un intercambio de mercancías, no de una producción de mercancías. El capital existía en estado latente —porque el dinero, cuando alcanza su tercera determinación, ya está «listo» para ser empleado como capital—, pero faltaba la fuerza de trabajo «libre», lista para someterse al salario. El capital se mantenía, en consecuencia, en el estado de capital comercial y usurario, y la acumulación del dinero se agotaba esencialmente en el atesoramiento. Vemos, por otro lado, que no son las innovaciones técnicas las que desencadenan las olas de la evolución «económica»: inventos tales como la máquina de vapor o el reloj ya eran conocidos en la Antigüedad, pero no dieron lugar a una verdadera aplicación práctica.

La moneda suscitó la mayor desconfianza cuando apareció en Grecia. Por primera vez se hacía sentir el carácter ilimitado del dinero, que confería un poder desmesurado a quienes lograban acumularlo. Era el acta de nacimiento del sujeto «burgués», que existe no como miembro de una comunidad que le hace vivir, sino como «máscara» del valor, y que en nombre de la acumulación,

trata a dicha comunidad y a sus miembros, y a todo el metabolismo con la naturaleza, como un «objeto» exterior y abstracto, utilizable para los fines de la valorización. Los campesinos, endeudados, se veían reducidos a la miseria y las viejas comunidades patriarcales implosionaban. El dinero era considerado entonces una fuerza demoníaca capaz de destruir las existencias humanas, las costumbres antiguas y la religión; en una palabra, una locura. Puede encontrarse un eco de lo anterior en los famosos versos de la Antígona de Sófocles: «No ha habido entre los hombres algo más pernicioso que el dinero: devasta las ciudades, destierra a los hombres de sus casas, los comercia, y pervierte sus buenos sentimientos, disponiéndolos para todo hecho punible: él enseñó a los hombres a valerse de todos los medios, a ingeniárselas para cometer toda clase de impiedad». Un simple metal se había vuelto más poderoso que los hombres y sus tradiciones. El primer caso bien conocido de esta aparición de la «mano invisible» se produjo en el Ática a comienzos del siglo VI a. C.: la explotación del olivo se hizo más provechosa que la del trigo y su cultivo se expandió poniendo en peligro la existencia de los pequeños campesinos. Ahora el metabolismo con la naturaleza dependía visiblemente de su metamorfosis formal en valor. Sin embargo, ninguna institución comunitaria había tomado esta decisión. Se presentaba como el resultado de la preponderancia del dinero, ganado con la explotación del aceite, sobre la producción autárquica que producía mucho menos «valor». Como es sabido, la grave tensión social que se derivó de aquí condujo a Atenas a un «compromiso de clases», introducido por Solón, que permitió a la ciudad progresar por el camino del valor y convertirse en el ejemplo más completo de una sociedad basada en la mercancía antes del Renacimiento (dentro de los límites que hemos señalado, y en una ciudad —no hay que olvidarlo— de alrededor de cincuenta mil habitantes). Pero ni siquiera la sociedad ateniense estaba fundada en el individuo atomizado, ligado a los demás ciudadanos solamente por el dinero. Seguía siendo una forma de comunidad en la que, como decía Rousseau, la relación entre los individuos y la comunidad era semejante a la relación entre los dedos y la mano. En Esparta, por el contrario, se había decidido defender la comunidad limitando el dinero a su función de medio de circulación —que era aceptada— e impidiendo su transformación en un fin en sí mismo. A los particulares les estaba prohibido poseer oro; como medio de

circulación, los espartanos utilizaban barras de hierro. Debido a su escaso valor, se necesitaban grandes cantidades para representar una suma modesta, lo que hacía difícil su acumulación.

Aunque el desarrollo económico del valor durante la Antigüedad siguió siendo débil, las formas de conciencia correspondientes alcanzaron sin embargo un gran impulso, hasta el punto de adoptar en ciertos casos, y sobre todo en la filosofía, formulaciones que siguen siendo válidas aún en nuestros días: conceptos como forma, sustancia, accidente, materia, concepto, universal y particular están ligados al desarrollo y a la difusión de la forma mercancía. Parece haber un vínculo entre los comienzos del pensamiento filosófico europeo, que elaboró las primeras ideas universales, y la aparición de la moneda. Estos dos fenómenos tuvieron lugar al mismo tiempo y en el mismo lugar: la Jonia de finales del siglo VII a. C. Dicha época se caracteriza igualmente por un gran auge del comercio, la aparición de la «tiranía» como forma de política distinta del viejo dominio aristocrático, la difusión de la escritura, y por otros elementos de «racionalización» como la introducción de pesos y medidas estandarizados.108 La moneda representaba la misma abstracción con respecto a la actividad social que el concepto con respecto al pensamiento. La misma concepción de un sujeto individual que se mantiene idéntico a sí mismo frente a un mundo exterior que cambia, y sobre el cual el sujeto puede actuar, se abre camino con la existencia del valor. En él, el individuo experimenta una sustancia no empírica que se mantiene idéntica pasando por diversas manifestaciones o «encarnaciones». Con el dinero, esta abstracción se vuelve «real» en la vida de todos los días.109 La disolución de las antiguas comunidades producida por el dinero generó, por primera vez en la historia mundial, al «individuo» que se concibe a sí mismo como diferente de la comunidad y cuyas acciones no están totalmente dictadas por la tradición. El «individualismo» de Atenas y el «colectivismo» de Esparta se correspondían pues con los dos papeles diferentes que en ellas desempeñaba el dinero. Finalmente, con la circulación de las mercancías, en la que formalmente los participantes deben reconocerse entre sí como libres y iguales, nacen también el derecho igualitario y la democracia.

La «ciencia pura», muy desarrollada ya entre los griegos, es una

forma que «hace abstracción» de todo contenido, exactamente igual que el valor. La geometría egipcia, por ejemplo, siguió siendo, a pesar de su alto nivel, una aplicación de reglas empíricas a un caso concreto: una suerte de agrimensura. La matemática griega, por el contrario, formuló reglas abstractas y universales: enunció el teorema de Pitágoras, que los egipcios utilizaban sin haberlo teorizado jamás.110 Además de promover la elaboración de las categorías universales y abstractas, el pensamiento filosófico griego formuló al mismo tiempo la resistencia contra el «mundo al revés» que dichas categorías expresaban. Platón, por un lado, elaboró el concepto, que es el «equivalente general» en el reino del pensamiento. Por el otro, concibió la utopía de una comunidad arcaica en la cual, como en Esparta, el dinero no debía servir más que para hacer circular las mercancías —que, con todo, están previstas en su ciudad ideal—, sin convertirse jamás en una finalidad en sí mismo. Aristóteles, por su parte, señaló con gran precisión la diferencia entre la riqueza «natural», destinada a satisfacer las necesidades de la «casa», y la «crematística», la adquisición ilimitada e irracional de dinero (Política I, pp. 8-9).

Estas comparaciones históricas muestran, en relación con categorías tales como la identidad personal, el sujeto opuesto al mundo objetivo y el par cualidad/cantidad, que no es necesario aceptarlas como datos ontológicos o antropológicos, a la manera de Kant, ni explicar su génesis como un simple dato de la experiencia, a la manera de Hume. Es preciso reconocer, por el contrario, que dichas categorías están ligadas a una sociedad determinada, dentro de la cual en efecto poseen una validez objetiva. Esta aparición históricamente simultánea del valor abstracto en los ámbitos de la reproducción material, el pensamiento, la mentalidad, la política, etc., basta por otro lado para refutar toda distinción ontologizada entre una «base» económica y una «superestructura» cultural derivada.

La historia real de la sociedad mercantil: la época moderna

Como es sabido, el desarrollo de la mercancía y del dinero sufrió un declive al final de la Antigüedad que habría de durar alrededor de mil años y provocar un retorno a las economías locales de subsistencia, que prescindían casi por completo del dinero. Sin embargo, fue en este periodo, y sobre todo a partir del siglo XIII, cuando se establecieron los cimientos de ese acontecimiento único en la historia de la humanidad que fue el nacimiento del capitalismo. Fue en primer lugar en los monasterios donde poco a poco se crearon algunos de sus presupuestos indispensables. En la vida monástica, el trabajo era un deber cristiano, que había de ejecutarse voluntariamente como expiación de los pecados y mortificación de la carne. Ya no era, como en la moral precristiana, un mal necesario para alcanzar un fin y que uno delega en otros si ello es posible. Por primera vez se atribuía al trabajo un significado moral, ¡y precisamente como sufrimiento! El trabajo iba acompañado en los monasterios de una organización regular del tiempo. Esta formaba parte de ese fenómeno más vasto que era la introducción del «tiempo abstracto», visible también en la invención y la difusión de los relojes. Según M. Postone, podemos distinguir entre el «tiempo concreto» y el «tiempo abstracto». El tiempo concreto es una «variable dependiente» que existe en función de los acontecimientos concretos y que puede tener determinaciones cualitativas: el buen tiempo y el mal tiempo, el tiempo sagrado y el tiempo profano.111 El tiempo abstracto es una «variable independiente», un marco en el que tienen lugar los acontecimientos y que no conoce más que determinaciones cuantitativas. Solo en la Europa occidental, a partir del siglo XIV, llegó a desarrollarse el tiempo abstracto. Desde ese momento ya nada tenía su propio tiempo, porque todo tenía el tiempo del capital. El trabajo acababa de ser separado de las demás actividades en el espacio y en el tiempo.

Estos fenómenos se produjeron en primer lugar en las primeras

regiones en las que se recurrió de forma masiva al trabajo asalariado: sobre todo, Flandes y la Italia del norte durante el siglo XIV. Allí se introdujeron innovaciones tan características como la iluminación de los lugares de trabajo, que permitía trabajar fuera de las horas de sol; una primera anticipación del trastorno de todos los modos de vida que ha implicado el trabajo abstracto. Pero a pesar de todo esto, es probable que la mercancía y el dinero no habrían progresado sino muy lentamente hacia el capitalismo. Se necesitaba un verdadero big bang de la modernidad: la introducción de las armas de fuego. No es una fuerza productiva, sino una fuerza destructiva la que generó el capitalismo, como observó R. Kurz («Die Diktatur der abstrakten Zeit...», p. 16). Tras la difusión de las armas de fuego, el vasallo feudal o el burgués de la ciudad ya no podían hacer la guerra con sus propias armas. Ahora los Estados territoriales nacientes rivalizaban en la adquisición de las armas de fuego, sobre todo los cañones, así como en la construcción de fortalezas cada vez más sofisticadas. Las unas y las otras debían pagarse con dinero, lo mismo que los soldados profesionales —los mercenarios—, en manos de los cuales pronto estuvo la dirección de la guerra. Los soldados, como ya indica su nombre, constituían el primer ejemplo de «profesionales» que vivían enteramente de su paga y por su paga, y que eran indiferentes al contenido de su trabajo: no luchaban por su soberano o por su ciudad, sino por su salario. Pronto las viejas contribuciones y los diezmos feudales no fueron suficientes para los Estados; estos recaudaban cada vez más impuestos en dinero, cuya suma, a diferencia de las contribuciones en especie, no tenían un límite natural. Los campesinos y los artesanos tuvieron que acostumbrarse a producir directamente con vistas a un rendimiento monetario y, en consecuencia, para mercados anónimos. La moneda empezaba así, mucho más que durante la Antigüedad, a penetrar profundamente en la sociedad y a disolver la agricultura local; sin duda, no por una elección de los productores, sino por la sed insaciable de dinero provocada en los Estados por la competencia militar, a la cual no podían sustraerse.

Muy pronto la economía monetaria dejó de limitarse a imponer pesados costes en dinero a la economía tradicional. Los primeros empresarios capitalistas, pero sobre todo los propios Estados, se pusieron a organizar las manufacturas y las plantaciones (en las colonias). Fueron los primeros lugares que produjeron para los

mercados anónimos en el mundo entero. Al comienzo, dichas empresas funcionaban casi siempre con trabajo forzado porque era imposible encontrar suficientes trabajadores «libres» dispuestos a someterse al salario. De ahí que el trabajo moderno naciera en los asilos de locos y en las prisiones de los siglos XVII y XVIII. Mientras que un fin concreto, por malo que sea, se anula una vez alcanzado, aquí se trataba, por primera vez, de la transformación continua e ilimitada de dinero en más dinero. No solo fueron los gastos militares los que se multiplicaron, sino toda la parte del producto social extraída por el Estado la que aumentó enormemente al comienzo de la modernización. Para la gran masa de la población, esto no significaba más que miseria: diferentes estudios han demostrado que la riqueza real de un artesano, medida en la cantidad de grano a su disposición, se hallaba en su apogeo en el siglo XV. Las condiciones de vida se degradaron rápidamente con la difusión del modo de producción capitalista, para caer hasta su punto más bajo en el siglo XVII. Entonces los obreros debían trabajar hasta cien veces más que dos siglos antes para obtener la misma cantidad de grano. Fueron precisos cuatrocientos años de capitalismo para volver, a finales del siglo XIX, al nivel de vida medieval (ver, por ejemplo, Braudel, Las estructuras de lo cotidiano).

Es bien sabido —basta con leer el capítulo de El Capital sobre la «supuesta acumulación primitiva», confirmado por numerosos estudios— en medio de qué horrores y de qué violencias nacieron la modernidad capitalista y su presupuesto: la existencia de una clase de trabajadores «libres». Estos eran antiguos pequeños productores a los que se había expulsado de sus tierras y privado de sus viejos derechos a la caza, a la pesca y a la recogida de leña para forzarlos a vender lo único que entonces les quedaba, su fuerza de trabajo. Aquí conviene subrayar de inmediato tres aspectos. En primer lugar, vemos que el capitalismo no fue la consecuencia de un crecimiento pacífico de los mercados, aceptado por todo el mundo porque aportaba bienestar. La violencia estatal ha sido siempre un elemento constitutivo en la creación de las condiciones necesarias para la acción de la «mano invisible». En segundo lugar, el segundo comienzo de la sociedad mercantil vino acompañado —como el primero, en la Antigüedad— de una revolución en las formas de conciencia. La génesis de la ciencia moderna y de la concepción

cuantitativa de la naturaleza en el siglo XVII estuvo estrechamente ligada a la irrupción del valor abstracto en los intercambios materiales y del tiempo abstracto en la vida social, sin que podamos establecer una relación de causa-efecto entre estos fenómenos. Eran, en efecto, articulaciones de la misma «forma social total» in statu nascendi. La misma cantidad sin calidad que se imponía en el dinero se imponía también en la concepción galileana de la naturaleza: así como la lógica del valor reduce todo objeto a una cantidad de valor, así también, a partir de Galileo, toda cualidad natural se disuelve en su simple extensión espacial. Con la física de Newton, se suponía que una sola fuerza, la gravitación, regía todo el universo; del mismo modo, el mundo comenzaba a unificarse bajo el gobierno de una sola fuerza: el valor.

Finalmente es preciso señalar que a partir del Renacimiento casi todo el pensamiento cantó de manera incondicional las alabanzas del trabajo y de la transformación del mundo a través del trabajo, así como de las virtudes necesarias para tal objetivo. El largo periodo situado entre la aparición de la forma capitalista al final de la Edad Media y el despegue del capitalismo industrial a finales del siglo XVIII no solo asistió a la expropiación de los productores directos, sino también a un gigantesco esfuerzo con vistas a disciplinar el «material humano» y obligarlo a interiorizar las exigencias del trabajo, que consiguió triunfar sobre resistencias de todo género. Aunque la literatura ha dejado algunos testimonios de dichas resistencias, los pensadores y los filósofos casi al unísono predicaron a los hombres como un deber moral la adaptación a la «hermosa máquina», como la llamó el filósofo «utilitarista» inglés Jeremy Bentham (1748-1832). Hobbes, Rousseau (que escribía: «Todo ciudadano ocioso es un bribón») y Kant eran, a pesar de todas sus diferencias, los pensadores de un nuevo tipo de sumisión: ya no a un señor de carne y hueso ni a un Dios, sino a un nuevo fetiche de mecanismo impersonal bajo el aspecto de la «razón», la «voluntad general», el «progreso» y el «Estado». La razón de la Ilustración era igualmente una transfiguración del irracionalismo de la valorización, y si el marxismo se ha mantenido a pesar de todo como un «disidente del liberalismo», es sobre todo a causa de su glorificación del trabajo.

EN LO que concierne a la historia del capitalismo industrial, es preciso que nos limitemos también a abordar rápidamente algunos puntos a menudo descuidados. Nacido en Inglaterra, el capitalismo industrial en su forma pura condujo rápidamente a una auténtica destrucción de la sociedad (ver los estudios de K. Polanyi que se citan en el próximo capítulo). Tan pronto se hubo liberado de los últimos obstáculos legales a la explotación ilimitada de las personas y de los recursos, el capitalismo entró en crisis y tuvo que aceptar de nuevo (después de 1830) ciertas restricciones, y en particular, la primera legislación sobre las fábricas y la limitación de la jornada de trabajo. La utopía negra de un mercado total y de una economía completamente autónoma con respecto a la sociedad demostraba, tras siglos de preparación en Hobbes, Mandeville, Locke, Kant y Smith y su codificación en el liberalismo clásico, que era de todo punto irrealizable y acarreaba la consecuencia proclamada por los liberales puros y duros como Thomas Malthus (1766-1834): dejemos que los pobres se mueran de hambre, que ya nacerán otros. En su primera tentativa de realización integral, la sociedad mercantil engendró una miseria y una degradación nunca vistas hasta entonces, dejando entrever la amenaza de una guerra civil, pero también llevó al agotamiento de su propia dinámica económica. Desde entonces, el capitalismo solo se desarrolla suspendiendo continuamente su propia lógica y poniendo la economía desencadenada bajo el control del Estado.

Ya hemos dicho que la huída hacia delante del capitalismo, siempre en busca de medios para bloquear la caída de la masa de valor, desembocó, después de la crisis de entreguerras, con el crac del 29 y la Segunda Guerra Mundial, en la democracia fordista. Esta entró definitivamente en crisis a su vez con la revolución microinformática. En el siglo XIX, después de Inglaterra y entre los grandes países, fueron primero Francia y los Estados Unidos, y más tarde Alemania, quienes construyeron un capitalismo industrial. Pero muy pronto otro hecho se hizo evidente: la economía de mercado no es —como quieren hacernos creer incluso hoy— el «modelo» apropiado que basta con aplicar en cada país para a continuación recoger los frutos. Bien al contrario, cada economía nacional de mercado se sitúa desde el comienzo en el marco de una economía mundial fuertemente determinada por la competencia. Inglaterra mantuvo durante mucho tiempo la ventaja que derivaba

de haber sido la primera nación que inundó los mercados mundiales con sus mercancías. Después, el resto de economías nacionales tuvieron que contar con un nivel de productividad establecido por las naciones ya industrializadas. Les era necesario pues invertir, antes incluso de poder comenzar a producir, en las infraestructuras y en el capital fijo, que debían estar al mismo nivel que en los países más desarrollados. Dicho de otro modo, estos países tenían que superar un retraso que era mayor cuanto más tarde entraran en la competición. Japón e Italia fueron así los últimos países en lograr entrar en el grupo «de cabeza». En el siglo XX se había vuelto imposible implantar el modo de producción capitalista en un país sin que su economía se viera sacudida de inmediato por el flujo de mercancías baratas provenientes de los países ya industrializados.

En una situación semejante, la única posibilidad de participar en la «modernidad» en una posición no completamente subordinada era una autarquía forzada: un espacio protegido de toda competencia exterior debía permitir el desarrollo de un capitalismo local. Es, en efecto, lo que ocurrió en Rusia, en China y en muchos países de la periferia capitalista.112 La «construcción del socialismo» en Rusia no era ni una tentativa —que finalmente habría fracasado— de construir una sociedad emancipada (como afirmaban sus partidarios), ni la loca ambición de realizar una utopía ideológica (como querían creer sus críticos burgueses), ni tampoco una «revolución traicionada» por la nueva burocracia parasitaria (como proclamaban sus críticos «de izquierdas»). Era sobre todo una «modernización tardía» en un país atrasado. La mercancía, el dinero, el valor y el trabajo abstracto no solo no se abolieron en la Rusia socialista, sino que se trató de desarrollarlos hasta los niveles occidentales suspendiendo el libre mercado. La economía mercantil no había sido superada, sino que tenía que ser dirigida por la «política». En Rusia se repitió una especie de «acumulación primitiva» que implicaba la transformación forzosa de decenas de millones de campesinos en trabajadores de fábrica y la difusión de una mentalidad adaptada al trabajo abstracto. Los recursos de la sociedad se canalizaban hacia la construcción de las infraestructuras y de la industria pesada a un nivel que una economía privada no habría podido alcanzar jamás. El comercio exterior estaba reducido al mínimo, hasta la autarquía, lo que permitió desarrollar en ese enorme país una industria que habría desaparecido al instante de

haber tenido que resistir a la competencia mundial. Al principio los éxitos fueron en efecto notables y, en poco tiempo, la Unión Soviética se convirtió en la segunda potencia industrial del mundo. Las «democracias occidentales» se declaraban horrorizadas por los métodos con los que se había alcanzado ese resultado. En realidad, no deberían haber visto en ellos más que un resumen de los horrores de su propio pasado. La atrasada Rusia había repetido en algunos años lo que en el Oeste había llevado siglos. Como acabamos de decir, en efecto, el establecimiento de la «libre» economía de mercado se había llevado a cabo también en Occidente mediante el terrorismo de Estado, los trabajos forzados, el militarismo, la destrucción de las tradiciones, la condena de los campesinos al hambre y la supresión de las libertades individuales. El Occidente llamado «libre» hubiera debido reconocer en los países del Este el reflejo de sus propios orígenes, aunque ni de un lado ni del otro se quería admitir este hecho. Los éxitos iniciales de la URSS animaron en gran medida a otros países a intentar seguir la misma vía para integrarse con una posición de fuerza en la economía mundial. Tal fue primero el caso de China, mientras que numerosos países del Tercer Mundo trataban de combinar el enfoque estatista con dosis más o menos elevadas de mercado. Cuanto más avanzada estaba la evolución del mercado mundial y más atrasados estaban los países en cuestión conforme a los criterios capitalistas, más violentos, e incluso delirantes, eran los métodos. La ideología socialista no era más que una justificación paradójica para introducir más rápidamente las categorías capitalistas en países en los que estas estaban en gran medida ausentes. En lugar de «emancipar» al proletariado, primero había sido preciso crearlo ex nihilo.

Pero en la historia del capitalismo occidental, las fases marcadas por una fuerte intervención del Estado se han alternado siempre con fases en las cuales predominaba el mercado «puro». En el Este no se produjo esta alternancia y, tras haber logrado implantar las industrias básicas, el capitalismo de Estado comenzó a fallar y a quedarse otra vez retrasado con respecto a la evolución económica y tecnológica de Occidente. Sin embargo, la existencia de un vasto mercado protegido (el COMECON) permitía la supervivencia de numerosas industrias que no habrían tenido ninguna oportunidad de triunfar en los mercados mundiales. Esto hacía posible mantener

un nivel de vida suficiente para conservar un consenso mínimo. Eso era todo. El «socialismo real» jamás fue una «alternativa» a la sociedad mercantil, sino una rama muerta de esa misma sociedad, una nota a pie de página de su historia. En efecto, no podía superar su contradicción de fondo: aspiraba a regular de manera consciente el automovimiento del valor y del dinero, que es ciego por naturaleza. Se trataba pues de una sociedad basada en la mercancía y el valor que al mismo tiempo había abolido la competencia, que en una sociedad mercantil adapta la producción a las necesidades sociales. Esta fue, en última instancia, la causa de todas las insuficiencias de la economía soviética: una producción que no tenía en cuenta ni la calidad ni las necesidades, una gran dificultad para enviar los recursos allí donde resultaban útiles, un bajo rendimiento del trabajo, etc. Finalmente, la «revolución microinformática» y la «financiarización» en Occidente a partir de los años setenta hicieron insuperable el abismo entre el Este y el Oeste. La economía soviética no lograba seguir en modo alguno tales innovaciones y pronto sintió las consecuencias en el plano de la competición militar con los Estados Unidos. Ya conocemos el resto de la historia.

Pero a diferencia de lo que pensaban los vencedores, el hundimiento de los países del Este no significó la victoria definitiva del capitalismo occidental. Constituye, bien al contrario, una nueva etapa en la crisis mundial de la sociedad mercantil. Se ha roto otro eslabón más de la cadena. Una economía mundial basada en la competencia produce necesariamente ganadores y perdedores, y la distancia entre ellos se vuelve pronto infranqueable cuando cada nueva invención tecnológica beneficia a aquellos que pueden permitirse incorporarla. Durante el periodo de prosperidad fordista, el crecimiento de los mercados mundiales dio incluso a los países «en vías de desarrollo» la oportunidad de encontrar algunos nichos para sus productos y de creer así que la «recuperación» era posible. La crisis que comenzó en los años sesenta disipó tales ilusiones. Uno tras otro, una gran cantidad de países volvieron a quedarse rezagados. Por otro lado, y en términos generales, los países que habían apostado por el mercado privado tampoco salieron mejor parados: el problema no es el sistema elegido, y no se puede explicar todo por las consecuencias del colonialismo y los intercambios desiguales. En una economía mundial basada en el

valor y la competencia, siempre habrá una mayoría de perdedores. Tras haber aniquilado las esperanzas del Tercer Mundo, la competencia caníbal había alcanzado, como un fuego que avanza, a los países del Este. Pero la esperanza de sus poblaciones de lograr la prosperidad copiando a Occidente se vio muy pronto defraudada. Descubrieron, en efecto, que el capitalismo occidental también hace aguas por todos lados y que no tiene ni la fuerza ni la voluntad de invertir masivamente en sus países, ni de acoger sus mercancías o su fuerza de trabajo.

Crítica del progreso, de la economía y del sujeto

No obstante, esa marcha triunfal del valor durante la segunda mitad del segundo milenio no se llevó a cabo sin encontrarse con resistencias en las poblaciones, cuyas condiciones de vida se agravaban terriblemente. Mientras que los participantes en el movimiento obrero —nacido en la primera mitad del siglo XIX— ya habían aceptado su existencia en cuanto obreros, de la cual solo querían mejorar las condiciones, las rebeliones precedentes se dirigían sobre todo contra la propia tentativa de transformar a las masas populares en «trabajadores». Sus participantes defendían la idea de una «vida buena», lo que para ellos significaba la conservación de sus condiciones de vida de entonces, o de un pasado próximo, porque sabían que eran mucho mejores que las que les esperaban en las fábricas. Forman parte de ellas las revueltas campesinas que sucedieron a la Edad Media, el movimiento de los ludditas en Inglaterra, conocidos por la destrucción de máquinas en las primeras décadas del siglo XIX, y el de los carlistas en los campos españoles a mediados del mismo siglo, para continuar con las abundantes revueltas en los países extraeuropeos hasta nuestros días (por ejemplo, los canudos de Brasil).113 Su ideología era a menudo confusa (los carlistas, por ejemplo, defendían ciertas reivindicaciones dinásticas e incluso la Inquisición); pero la condena casi unánime que estas revueltas han encontrado en la historiografía tanto burguesa como marxista, e incluso en la crítica reaccionaria del progreso, demuestra más bien hasta qué punto todas estas diferentes interpretaciones forman parte del mismo liberalismo progresista que no podía sino rechazar todo lo que se opusiera a la difusión de los fetiches del trabajo y de la productividad. En realidad, estas revueltas contaban con buenas razones; por ejemplo, los campesinos carlistas se oponían a las leyes de la burguesía liberal que permitían a esta última comprar las tierras que hasta ese momento los pueblos poseían en común. Las extrañas alianzas que en ocasiones concluyeron estos movimientos —a su costa— con la Iglesia u otras fuerzas reaccionarias resultan

menos incomprensibles si se piensa en el hecho de que las victorias de la burguesía liberal, de las que la izquierda se ha sentido siempre continuadora, afectaban a cuestiones que a ojos de las masas no tenían ninguna importancia: la libertad de prensa, la unidad nacional, la libertad de culto. Estas victorias condujeron, por el contrario, a una fuerte aceleración de la integración forzosa de las masas en la sociedad del trabajo. Basta con pensar en que una de las primeras acciones de la Revolución francesa fue la abolición de numerosos días de fiesta; después vino la prohibición de las «coaliciones de obreros». La «libertad» que las nuevas burguesías defendían con tanto ardor era en primer lugar la libertad ilimitada de comprar y vender. La abolición de abundantes restricciones legales de origen feudal a la venta de tierras, el empleo de obreros, etc., acarreó consecuencias catastróficas, sobre todo en el campo.

El marxismo tradicional siempre se ha proclamado heredero de la burguesía liberal y aprobado incondicionalmente la destrucción de la vieja sociedad que esta llevó a cabo. En todo caso, le reprochaba haber abandonado esa vía, cuya continuación le correspondía ahora al proletariado. ¿Cuál era la posición del propio Marx al respecto? Es innegable que, a pesar de ser consciente de los horrores del progreso capitalista, creía en la «misión civilizadora del capital». Una crítica «romántica» del progreso no podría inspirarse en su obra.114 Pero es preciso señalar de entrada que no hay ninguna relación necesaria entre su crítica del valor y su apreciación del papel histórico del capital, donde entra mucha teleología hegeliana. El análisis, tanto lógico como histórico, del valor muestra por qué desaparecieron las antiguas comunidades; de aquí no se sigue que haya que aprobar dicha desaparición o que uno deba obligarse a creer en una «astucia de la razón» que garantizaría que esa desaparición no es más que un momento inevitable, aunque transitorio, en la marcha hacia una sociedad mejor. De nuevo nos encontramos con la diferencia entre el Marx «esotérico», con su crítica «negativa» de la socialización mercantil, y el Marx «exotérico», continuador del liberalismo.

Pero incluso en sus afirmaciones explícitas Marx no se muestra siempre muy convencido de la mitología progresista. Apenas existen observaciones marxianas sobre las rebeliones premodernas, como la de los ludditas, de las cuales en poco tiempo se había perdido

incluso el recuerdo.115 Pero en uno de sus últimos escritos toma claramente posición contra la afirmación —que tanto entonces como más tarde pasaba por «marxista»— de que todos los países deben soportar un desarrollo capitalista completo antes de poder acceder al comunismo. En su carta a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich de 1881, y también en los borradores de dicha carta, Marx hace observaciones extremamente interesantes sobre la aldea rusa tradicional, todavía viva en esa época, y sobre la propiedad colectiva de una parte de la tierra que en ella se practica: «El estudio especial que de ella he hecho […] me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia» (Escritos sobre Rusia, pp. 32-3). Marx afirma que la comuna rural rusa «puede convertirse en un punto de partida directo del sistema al que tiende la sociedad moderna […] y apoderarse de los frutos con los que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista», y que aquella «se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen capitalista», tanto más cuanto que dicha comunidad se encuentra al capitalismo «en una crisis que solo se acabará con la eliminación del mismo, con el retorno de las sociedades modernas al tipo “arcaico” de la propiedad común […] Así que no se debe temer mucho la palabra “arcaico”». En su breve tipología histórica de las diferentes formas de comunidad arcaica, Marx subraya que esta puede superar el parentesco de sangre como base y que puede ofrecer, al menos en sus formas más diferenciadas, «un desarrollo de la individualidad». Esta individualidad no implica necesariamente que la propiedad privada predomine sobre el elemento colectivo, aunque tal riesgo exista. Marx, que al final de su vida se había convencido de que Rusia era una de las primeras candidatas a la revolución, tenía a propósito de dicha revolución ideas bastante diferentes de aquellos que a continuación la llevarían a cabo: «Para salvar la comunidad rusa hace falta una revolución rusa».

Crítica de la economía sin más

La «crítica de la economía política» de Marx no es solamente una crítica de las doctrinas económicas burguesas, sino que constituye igualmente una crítica de la existencia de la «economía» en cuanto tal. En ninguna parte en la obra de Marx el término «economía» reviste un significado positivo; en ninguna parte califica su teoría como «doctrina económica» o cualquier cosa del mismo género.116 A primera vista, esto parece estar en contradicción con la suposición de que la teoría marxiana se basa precisamente en dicha categoría. Los representantes del «materialismo histórico» no han cesado de repetir que el ser material determina la conciencia y que la «economía» es la «base» de todos los demás aspectos de la vida social. Han proclamado esta subordinación de los hombres a sus propios productos como una osada verdad que hay que poner de relieve frente a la transfiguración idealista burguesa de la realidad. Solo que la inversión entre medio y fin es característica de la sociedad capitalista, en la que el contenido está subordinado a la forma. Es una insensatez transformar este hecho negativo, que representa un estado de alienación porque en él la socialidad es inconsciente de sí misma, en un hecho positivo. Marx analiza el capitalismo a través del trabajo y de la economía, pero al hacerlo no habla de la sociedad humana en general. Por supuesto, subraya que incluso las sociedades precapitalistas debían satisfacer siempre y en primer lugar sus necesidades vitales, y que la manera en que lo hacían determinaba las demás formas sociales (Capital I, 1, p. 114-5, nota 33). Pero Marx no quiere decir con esto que la organización de la satisfacción de las necesidades en una esfera separada (la «economía» con sus propias reglas, que impone a todas las demás esferas sociales) sea un dato ontológico y siempre válido. Si se hace abstracción del hecho banal de que los hombres deben en primer lugar comer, vestirse, etc., la preeminencia de la «economía», incluso en el sentido más amplio, no es algo en absoluto evidente en las sociedades precapitalistas. En numerosas circunstancias, son otros los criterios que priman sobre los criterios

«económicos»: podemos citar como ejemplos la fiesta tradicional, el despilfarro hecho por los nobles y las ocasiones, frecuentes en la historia, en las que una sociedad ha renunciado a introducir invenciones técnicas gracias a las cuales habría podido ahorrarse trabajo. El «materialismo histórico» —cuya codificación no es obra de Marx— no es apropiado más que como análisis del capitalismo: en este, la producción material no solo constituye la base de la sociedad, sino también su principio organizador autónomo, su principio de síntesis social.

Es toda la distinción entre «base» y «superestructura», pivote del materialismo histórico, la que se revela poco útil desde el punto de vista de la crítica del valor, sobre todo con respecto a las realidades no capitalistas. El marxismo tradicional ha tratado a menudo de suavizar la rigidez de esta distinción con el concepto de «acción recíproca» entre la base económica y la superestructura cultural, jurídica, religiosa, etc. La acción recíproca presupone, sin embargo, la existencia de factores separados que hay que reunir a posteriori y exteriormente. Parece entonces mucho más prometedor explorar la «forma total» y explicar el nacimiento simultáneo, en un contexto determinado, del sujeto y del objeto, de la base y de la superestructura, del ser y el pensamiento, de la praxis material e inmaterial. Es preciso preguntarse por la praxis social que se ha escindido en esos dos polos. Cuanto más retrocedemos en la historia, menos sentido tiene querer distinguir entre factores «materiales» e «ideales». El potlatch, por ejemplo (sobre el cual habremos de volver), era simultáneamente una forma de circulación de los productos, una modalidad para la creación y la confirmación de la jerarquía social, un ritual religioso, un juego, etc. La separación entre la «utilidad» y los demás factores resultaba desconocida en su seno; en él, era imposible reconocer una esfera separada de la «economía». La «economía», basada en el «valor», es la forma moderna del fetichismo. Toda sociedad se basa en la apropiación de la naturaleza. Pero esto no es todavía «economía». Esta apropiación pasa siempre por un proceso de codificación simbólica presupuesta e inconsciente, que puede ser la religión en un caso y el valor en otro. En la sociedad moderna, el valor es a la vez la forma del pensamiento y de la acción, sin que se pueda deducir el uno de la otra.

En consecuencia, la historia sería una historia de los fetichismos antes que una historia de las luchas de clases. La lucha de clases, en cuanto estructura dinámica, no puede existir más que en el capitalismo, puesto que los antagonismos sociales de las sociedades precedentes eran en gran medida estáticos. Solo el valor dinamiza los antagonismos sociales, transformándolos en lucha de clases. La consanguinidad, el totemismo, la propiedad del suelo y el valor pueden ser considerados como etapas del proceso en el que el hombre se despega de la naturaleza, convirtiéndose en un sujeto relativamente consciente con respecto a la primera naturaleza, pero todavía no con respecto a la segunda, que es su propia conexión social creada por él mismo.117 Todas estas sociedades se basan en una constitución inconsciente. Cuando hablan de tales sociedades, la teoría estructuralista y la teoría de sistemas tendrían parcialmente razón si no considerasen la ausencia de un sujeto humano como una constante intemporal. El sujeto existe, pero actualmente el sujeto no es el hombre, sino su producto. El sujeto humano no es una ficción, pero hasta ahora tampoco ha existido en su forma completa. Tal vez esté en proceso. No es necesario recurrir a las teorías de la manipulación para explicar cómo las clases en el poder han podido imponer un sistema de explotación a la mayoría de los hombres: son las relaciones fetichistas las que hasta ahora han creado las relaciones de producción y, con ellas, sus correspondientes formas de conciencia. Hemos rechazado en varias ocasiones la aseveración de que, detrás de las relaciones «fetichistas» de las cosas, se encontrarían «en realidad» relaciones humanas. Se nos podría objetar que la crítica marxiana del fetichismo significa justamente desvelar como falsa la apariencia de un automovimiento de las cosas (económicas). ¿Cuál es entonces el sentido de nuestra crítica de la interpretación habitual del fetichismo? Por supuesto, resulta evidente que los hombres son en último término los creadores de sus productos. «Detrás» de la mercancía en cuanto forma fetichizada de objetividad se encuentra, a nivel material, el hombre; pero no el hombre como sujeto consciente, no el hombre que controlaría su propia socialidad, sino el hombre fetichista. El creador del fetichismo es un hombre que no es sujeto más que con respecto a la naturaleza, pero no con respecto a su propia socialidad. Por eso es preciso concebir la teoría del fetichismo como teoría del nacimiento histórico del sujeto y del objeto en sus formas alienadas desde el principio. Superar el

fetichismo no puede significar, pues, restituir sus predicados a un sujeto que ya existe en sí y cuya esencia ha sido alienada. Más bien significa crear el sujeto consciente y no fetichista y apropiarse de todo lo que ha sido producido bajo forma fetichista. El fetichismo «superable» consiste en la existencia de la mercancía y del valor; y mientras ambos existan, el hombre estará efectivamente dominado por sus propios productos.

Así pues, podemos imaginar un programa de investigación materialista y crítico que analice la historia en cuanto historia de fetichismos donde se mezclen siempre factores «materiales» y factores «ideales» (o «simbólicos»). En el fondo, Marx hace algo similar cuando concibe su crítica del valor-fetiche como una continuación directa de la crítica de la religión. Marx subraya en varias ocasiones las semejanzas entre sus estructuras, que se basan siempre en la «inversión». Lo hace en sus notas juveniles sobre Mill, ya citadas, así como en el pasaje de El Capital en el que dice que «para una sociedad de productores de mercancías […] es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, especialmente en su evolución burguesa, el protestantismo, deísmo, etc., la forma religiosa que mejor le corresponde» (Capital I, 1, p. 111). En otro pasaje afirma: «No puede ser de otra manera en un modo de producción en el que el obrero existe para las necesidades de revalorización de los valores existentes en vez de que, por el contrario, la riqueza material exista para las necesidades de desarrollo del obrero. Igual que en la religión el hombre es dominado por el producto de su propia cabeza, en la producción capitalista lo es por el producto de su propia mano» (Capital I, 3, p. 80).

6. El fetichismo y la antropología

El valor como proyección

Marx utilizó el concepto de fetichismo ya en uno de sus primeros escritos. En el artículo «Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña», publicado en la Rheinische Zeitung de octubre de 1842, Marx estigmatiza el celo fanático con el que el legislador prusiano quería prohibir que los pobres recogiesen leña y cazasen liebres en los bosques. El texto acaba con las siguientes palabras: «Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las liebres para salvar a los hombres» (Obras fundamentales I, p. 283). Está claro que en este caso se trata de una observación irónica. Pero, con todo, es digno de señalar que en Marx ya estaba presente desde el principio el concepto etnológico de fetichismo, así como su aplicación a la vida de la sociedad moderna. Hay que mencionar también que, en sus primeros manuscritos, el joven Hegel proponía liberar a la religión de la «fefetiche» (Hegel, «Fragmento de Tubinga»). Naturalmente, Hegel se refería a algo muy diferente que Marx. No obstante, tanto el joven Hegel como el joven Marx querían devolver al hombre sus fuerzas proyectadas, alienadas, y este punto de partida existía en ambos mucho antes de que hubiesen elaborado sus teorías sobre el fetichismo o la alienación.

Hemos establecido que el fetichismo es una forma de «inversión». Si el valor «invierte» la actividad social, entonces el valor es —por decirlo de este modo— una «proyección» de dicha actividad: esta se atribuye a los propios objetos. Como hemos visto, Marx llama al valor «algo meramente puesto» (Teorías III, p. 114, trad. modificada) y una «quimera» (Grundrisse I, p. 169). A los productores privados, la universalidad social de sus propios trabajos

se les aparece como un «en sí» de los productos, una cualidad cosificada que les pertenece. En realidad, la forma de la objetividad no existe más que «para» los productores, no «en sí». El propio Marx lo reconoce: «Las relaciones de los trabajadores privados con el trabajo social en su conjunto se objetivan respecto a los trabajadores y existen para ellos en la forma de objetos» (Das Kapital, p. 47). «Para ellos», dice Marx, y no «en sí», como observa R. Kurz (Kurz, «Abstrakte Arbeit...», p. 99). «La fuerza de trabajo humana en estado fluido o el trabajo humano crea valor, pero no es el valor. Se convierte en valor en estado coagulado, en forma objetiva» (Capital I, 1, p. 76). Otras fórmulas semejantes aparecen en varias ocasiones en la obra de Marx. No se le escapa el hecho, casi siempre olvidado, de que se trata de una paradoja: ¿cómo es posible que un proceso, que una actividad se «coagulen»? Una vez que el proceso productivo —el «trabajo»— ha pasado, deja de existir. Decir que el trabajo del carpintero está «en» la mesa es en realidad una pura ficción, una convención social. Ningún análisis químico de la mesa puede hallar el «trabajo» que la ha creado. Que la mesa sea considerada aún como la expresión de algo que ha dejado de existir es una proyección humana. La «ley del valor» es fetichismo porque significa que la sociedad al completo presta a los objetos una cualidad imaginaria. Creer que las mercancías «contienen» trabajo es una ficción aceptada por todos los miembros de la sociedad mercantil. Esta supuesta «ley» no es en absoluto una base natural velada por el fetichismo, como pretende el marxismo tradicional, sino que ella misma es un fetichismo, un totemismo moderno.

LA OBJETIVIDAD del valor ha de considerarse una «proyección» también en un sentido antropológico. En cierto modo, se puede incluir el concepto de fetichismo de la mercancía dentro del concepto antropológico de fetichismo o de «totemismo». El «tótem» de la sociedad moderna es el valor, y el poder social que se proyecta sobre dicho tótem es el trabajo en cuanto actividad fundamental del hombre en la sociedad productora de mercancías. Las sociedades «primitivas» creen a menudo en la existencia de un fenómeno que se llama «mana», según el nombre de una de sus primeras formas observadas en Melanesia. El mana es una fuerza inmaterial,

sobrenatural e impersonal, una especie de «fluido» invisible o de «aura». Se concentra en ciertas personas y en ciertas cosas y puede ser transmitido a otros objetos. Si el mana es tratado de forma inadecuada, puede provocar consecuencias negativas: el mana está pues ligado al «tabú». Lo que llama la atención no son solo las semejanzas —puestas de relieve por el propio Marx— entre el valor y la religión, en la que el hombre está siempre dominado por sus propios productos, sino también los paralelismos entre el valor y el mana, el capital y el tótem. Es otra confirmación de la afirmación marxiana según la cual el capitalismo todavía forma parte de la «prehistoria» del hombre.

El concepto de «proyección», entendido como la proyección inconsciente de un «poder», individual o colectivo, sobre un elemento exterior autonomizado del cual a continuación el hombre cree depender, permite establecer una relación entre el fetichismo del que habla la antropología, el fetichismo de la mercancía y el concepto de fetichismo utilizado en la teoría psicoanalítica. De ahí que sea posible afirmar que las teorías de Marx, de Durkheim y de Freud presentan semejanzas objetivas.118 Las primeras descripciones etnográficas del fetichismo, del totemismo y del mana datan de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Pero solo a partir de finales del siglo XIX la antropología cultural naciente intenta utilizar estas categorías para ofrecer una explicación general del pensamiento religioso y simbólico. La tentativa mejor consumada en este sentido podemos encontrarla en Émile Durkheim, y sobre todo en Las formas elementales de la vida religiosa (1912).119

En esta obra, Durkheim analiza el totemismo de los aborígenes australianos, pues entonces se suponía que estos se encontraban en el grado más bajo de la evolución cultural humana. Así, su religión representa —según Durkheim— una especie de célula originaria de toda experiencia religiosa, célula que se puede confrontar con la religión de los pueblos «evolucionados» para llegar a conclusiones generales sobre la cultura humana y sus constantes. Desde esta perspectiva, la religión no aparece ni como una «verdad» ni como una simple ilusión. Todas las religiones, superiores y «primitivas», así como la magia, conforman el vasto campo de lo «sagrado». Pero estas diferentes formas de lo «divino», que tienen siempre sus raíces

en el mana, no son más que otras tantas proyecciones del poder de la colectividad sobre un objeto externo. En la idea de dios, la sociedad se diviniza a sí misma y a sus propias fuerzas; la sociedad, en su trascendencia absoluta con respecto al individuo, es para sus miembros lo que un dios es para sus fieles. Lo sagrado tiene pues un origen social. «Ya que tanto el hombre como la naturaleza carecen, por sí mismos, de sacralidad, es porque la obtienen de una fuente distinta. Debe haber pues, más allá del individuo humano y del mundo físico, alguna otra realidad en relación a la cual esta especie de delirio, que, en un sentido, es sin duda toda religión, adquiere una significación y un valor objetivos» (Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, pp. 81-2). Cada manifestación de lo sagrado no es más que la expresión de una «fuerza»: «Lo que encontramos en el origen y la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según las sociedades, a veces incluso unificadas, cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial. […] Esta fuerza puede quedar vinculada a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, de la misma manera que a sustancias corpóreas» (ib., p. 188). Entre las tribus australianas, los objetos siempre son —por decirlo así— «sensibles-suprasensibles». Cada individuo participa de la naturaleza de su animal totémico y «está pues en posesión de una doble naturaleza: en él coexisten dos seres, un hombre y un animal» (ib., p. 125). Es en efecto la proyección la que predomina sobre la realidad empírica del objeto: «Las figuras de todo tipo que representan el tótem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior al que inspira el mismo ser cuya forma reproducen esas figuras. […] Las imágenes del ser totémico son más sagradas que el mismo ser totémico» (ib., p. 124).

Pero ¿qué es lo que proyecta el hombre sobre los objetos, confiriéndoles así un estatus sobrenatural? Aquí Durkheim toca la cuestión esencial: «Así pues, el tótem es antes que nada un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. ¿Pero de qué? […] Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad

llamada clan. Es su bandera; el signo por medio del cual cada clan se distingue de otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva sobre sí todo aquello que forma parte del clan que se basa en cualquier título, hombres animales y cosas. Así pues, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse en emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem» (Durkheim, Formas, p. 194). Evidentemente, este proceso de proyección no es consciente, y es el tótem, y no la sociedad, el que es considerado poderoso: «Pues bien, el tótem es la bandera del clan. Es pues natural que las impresiones que el clan despierta en las conciencias individuales —impresiones de dependencia y de vitalidad acrecentada— queden ligadas mucho más a la idea del tótem que a la del clan: pues el clan es una realidad demasiado compleja como para que inteligencias tan rudimentarias sean capaces de representársela netamente en su unidad concreta. […] Puesto que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y puesto que el espíritu solo es capaz de representarla bajo la forma del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios» (ib., pp. 207-8). Uno podría reproducir la descripción que da Durkheim en términos hegelianos: el tótem es «en sí» un objeto de la naturaleza, pero «para» el clan es la expresión de su propia conexión social. Dado que el clan no puede representar «para sí» esta conexión que es él mismo, necesita expresarlo a través de una cosa sensible (Cf., Kurz, «Abstrakte Arbeit...», p. 98).

A pesar de todas las críticas que ha recibido desde entonces el concepto de fetichismo, la teoría de Durkheim ilustra bien el vínculo fundamental entre el mecanismo de la proyección y lo sagrado. El problema es más bien que Durkheim limita sus observaciones a la esfera religiosa, incluso si esta se amplía para incluir la magia y lo sagrado en general. Al igual que para toda la antropología que vendrá después, la proyección sigue siempre ligada para él a la dimensión de lo sagrado, que necesariamente tiene que ver con lo sobrenatural y con cierta forma de lo divino

(Cf. Magli, Introduzione all'antropologia culturale, p. 138). En consecuencia, toda manifestación de la «fuerza» (o «potencia») es considerada como perteneciente a lo sagrado: «En cuanto que no existe nada conocido que deje de estar clasificado en el seno de un clan y bajo la insignia de un tótem, por la misma razón nada existe que no deje de recibir, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad» (Durkheim, Formas, p. 143). Pero en lugar de extender el concepto de lo sagrado a la vida entera, resultaría más fructífero comprender que la proyección de una fuerza alienada se produce también en muchos fenómenos situados fuera de toda dimensión sagrada y que aquella caracteriza igualmente a nuestra cultura; por ejemplo, en el caso del valor en cuanto proyección del trabajo pasado sobre los objetos producidos. En la sociedad burguesa, la «fuerza» indeterminada, a la que creemos encontrar por todos lados, asume la forma del «trabajo», de tal forma que todas las cosas se presentan como una cantidad mayor o menor de trabajo. En las sociedades agrarias —por ofrecer un ejemplo de otra forma de dicha «fuerza»— esta aparecía más bien ligada a la idea de fecundidad.

ESTAS CONSIDERACIONES sobre la génesis del fetichismo en general deberían arrojar también alguna luz sobre la génesis del fetichismo de la mercancía. Se nos podría objetar, no obstante, que prueban algo diferente: que cada sociedad tiene su propia forma de fetichismo, y que esas diferentes formas no hacen más que cumplir una función que de todas maneras ha de ser satisfecha en la existencia humana. Pero aunque fuese verdad que hasta ahora todas las sociedades se han basado en alguna forma de fetichismo, esto no probaría que tenga que ser así en el futuro ni que se trate de una estructura ontológica que formaría parte de una supuesta «naturaleza humana». Las sociedades fetichistas que han existido hasta el presente todavía formaban parte de la «prehistoria humana», mientras que ahora se impone el paso a la historia consciente. Se podría replicar que todas las épocas, al menos a partir del Siglo de las Luces, han creído representar una etapa decisiva en la historia de la humanidad, e incluso el final de los tiempos. No se ve pues por qué justamente nuestra época debería desembocar en efecto en la más importante etapa de la historia

humana: la superación de la constitución inconsciente y fetichista de la sociedad en general. Efectivamente, no se puede probar mediante el razonamiento que el paso a dicha etapa sea inminente. Pero al menos dos factores permiten pensar que el capitalismo plenamente desarrollado se distingue realmente de todas las sociedades que se han sucedido después de la «revolución neolítica»: a diferencia de los fetichismos anteriores, el fetichismo de la mercancía conduce actualmente a la humanidad hacia una situación en la que las propias exigencias de la supervivencia la obligarán a desembarazarse del fetichismo y a encontrar formas menos ruinosas de mediación social. Ninguna de las formas precedentes de fetichismo había supuesto una amenaza para la existencia misma del género humano. Al mismo tiempo, la sociedad mercantil es la primera sociedad que ha reconocido la existencia de las formas fetichistas en cuanto tales. Este progreso de la conciencia es una condición previa —que no existía con anterioridad— para salir del fetichismo tal vez algún día. En efecto, la salida del inconsciente social no puede producirse ella misma de forma inconsciente.

Ninguna «ley de la historia», ninguna teleología filosófica, ninguna sucesión de tesis, antítesis y síntesis puede garantizar que el fetichismo de la mercancía sea verdaderamente el último, ni que sea posible una vida humana sin objetivación infiel de sus poderes. Pero todo el mundo admite que, durante los dos siglos de capitalismo industrial, y sobre todo en las últimas décadas, el crecimiento de los poderes humanos y los cambios en la naturaleza y en la sociedad han sido superiores a todos los de los milenios precedentes después de la revolución neolítica. Se han alcanzado umbrales absolutamente nuevos; por ejemplo, la posibilidad de una aniquilación de todo el planeta. No existe pues ninguna razón para excluir a priori que los cambios más dramáticos en las condiciones materiales y sociales de vida que la humanidad haya conocido jamás se vean seguidos de un cambio igual de radical en las formas de mediación social. Por otro lado, no hay que confundir la categoría de fetichismo con otra mucho más vasta: la de mediación social o medio de la síntesis social. La mediación no es equivalente al fetichismo, del mismo modo que la objetivación no es equivalente a la alienación. La crítica del fetichismo no es una crítica de la mediación en cuanto tal en nombre de una inmediatez

imaginaria, sino una crítica de las mediaciones engañosas.

Aquí es preciso evitar dos errores opuestos. El materialismo histórico no ve en las estructuras sociales arcaicas más que disfraces del valor-trabajo, la economía y la plusvalía, presentes en cualquier sociedad. Reduce la reciprocidad, el don, los intercambios rituales, la generosidad o el sacrificio a la economía y a la ley del valor. La interpretación estructuralista, por el contrario, no ve en el valor y en la economía modernas más que variaciones de una «estructura» eterna anclada en el inconsciente humano. Lo que une a estos dos enfoques es su incapacidad para comprender la fractura radical entre las sociedades premodernas y la sociedad capitalista: lo que es verdad a propósito de un tipo de sociedad no lo es forzosamente a propósito de otra. Los marxistas reducen las sociedades premodernas a categorías modernas, los estructuralistas consideran la sociedad moderna como un caso particular de estructuras ontológicas ejemplificadas de forma óptima en las sociedades premodernas. Pero no hay que ver en el mana un «reflejo» del valor —que todavía no existía en las sociedades «primitivas»— ni concebir el valor moderno como una simple manifestación de un sagrado eterno: ambos dos deberían disolverse más bien en la categoría más vasta de socialización fetichista.

El don en lugar del valor

No es solo por medio del análisis del fetichismo en su sentido etnológico como la antropología cultural puede contribuir a comprender la sociedad mercantil. Existe una línea en la antropología que va de Marcel Mauss y Karl Polanyi hasta Louis Dumont y Marshall Sahlins, aunque estos no formen una «escuela». Estos autores no son en absoluto marxistas, pero han demostrado que el intercambio de equivalentes no es la única forma posible de socialización y que la subordinación total de la sociedad a las exigencias del trabajo productivo, así como la condición previa de dicha subordinación —a saber, la desvinculación de la «economía» y del «trabajo» del ámbito global de la vida—, representan un fenómeno relativamente reciente, limitado en exclusiva a la sociedad capitalista. Estos teóricos ven en el «materialismo histórico» un enfoque opuesto a su método. En lo que concierne a la ontologización del trabajo, la economía o el supuesto «carácter limitado de los recursos», los marxistas tradicionales no se diferencian mucho de la antropología burguesa habitual («formalista»). No resulta sorprendente pues que los autores de los que aquí hablamos tomen explícitamente sus distancias con respecto a Marx, al que identifican con sus exegetas.120 Pero los resultados de sus investigaciones armonizan muy bien en ocasiones con la «crítica del valor» y con el «Marx esotérico». Entre todas las consecuencias de la teoría marxiana del valor que hemos desarrollado hasta aquí, hay una que se presta particularmente bien a ser confirmada por las investigaciones antropológicas e históricas, mientras que al mismo tiempo está muy alejada del marxismo tradicional: la afirmación conforme a la cual la existencia de una economía autonomizada y el predominio del trabajo productivo son características del capitalismo y no se encuentran en otras sociedades, o se encuentran solamente de forma parcial.

En las primeras décadas del siglo XX los antropólogos empezaron a interesarse por dos formas de intercambio completamente diferentes

del intercambio de equivalentes, pero que ocupan un lugar central en ciertas sociedades «primitivas». El kula de los melanesios es un intercambio ceremonial que consiste en solemnes expediciones desplazándose de una isla a otra, según un orden fijo, dentro de un archipiélago anular. En cada etapa y a lo largo de distintos rituales, los participantes en el viaje intercambian múltiples objetos con los habitantes locales bajo la forma de un «combate de generosidad». Pero al final del viaje los participantes no han ganado nada. En el potlatch de los indios de la costa noroccidental de Canadá, los jefes de tribu se hacen dones entre ellos con la intención de demostrar su superioridad. El que recibe un don está obligado a responder con un don mayor si no quiere aceptar su derrota. Así se alimenta un desafío continuo basado en la generosidad visible y que puede llegar hasta la destrucción voluntaria de las propias riquezas.

En su Ensayo sobre el don (1924), Marcel Mauss establece paralelismos entre el kula, el potlatch y multitud de hechos similares, pero más fragmentarios, que había detectado en el derecho romano arcaico, los antiguos celtas y germanos, los chinos, etc. Mauss afirma haber determinado de esta manera el principio que constituyó la base de una fase muy larga de la evolución humana: «Todo ello nos permite pensar que este principio del cambio-don ha debido ser el de las sociedades que han superado la fase de “la prestación total” (de clan a clan, de familia a familia) y que sin embargo, no han llegado al contrato individual puro, al mercado en que circulan el dinero, la venta propiamente dicha y, sobre todo, la noción de precio estimado en moneda legal» (Mauss, «Ensayo sobre el dones», p. 222). Mauss subraya igualmente que, a pesar de las apariencias, el principio del don obligatorio y recíproco continúa operando en el interior de la sociedad moderna. Aunque Mauss muestra su convicción de que en todas las sociedades existe un mercado, incluso sin moneda, de que «la idea de valor está presente» incluso en las sociedades del don (ib., p. 259) y de que se apoya en una noción no histórica de la moneda, tiene el gran mérito de haber probado que el cálculo económico y el intercambio de equivalentes no son en modo alguno «naturales». En las sociedades del don, el mantenimiento de las relaciones sociales, que a menudo coincide con el establecimiento de las jerarquías, es más importante que los intercambios materiales. Estos últimos son simples medios con vistas a un fin: los dones no tienen finalidad comercial, sino que

deben producir un «sentido de la amistad» entre los individuos y sobre todo entre los grupos. En las sociedades del don, los grupos locales son a menudo autosuficientes; si entran en contacto con grupos vecinos, no es por razones puramente comerciales. Los intercambios comerciales pueden darse, incluso con ocasión de un intercambio de dones (por ejemplo, en el marco del kula), pero se mantienen como absolutamente distintos, pues el don se basa en un verdadero culto de la generosidad y del desinterés que lo acerca mucho al espíritu de nobleza que durante mucho tiempo impregnó incluso culturas más «desarrolladas».

El intercambio de dones no es otra forma de «economía», sino que constituye un «hecho social total». Mauss define así este concepto: «En este fenómeno social «total», como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales —en estas tanto las políticas como las familiares— y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen» (Mauss, Sociología, p. 157). Todas las esferas que en las sociedades modernas se presentan como separadas —la economía, el derecho, la religión, las ciencias, las artes, la política— están mezcladas en las sociedades del don. En ellas se ignora incluso la distinción, tan capital para nosotros, entre personas y cosas; aunque esto no significa que en dichas sociedades todo sea indistinto, pues existen otras formas de clasificación y de diferenciación. Como dice Mauss: «Lo que ha quedado claro es que para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio» (ib. p. 168). Las cosas tienden a regresar a su lugar de origen: hay una fuerza en ellas que hace que tengan un alma como los hombres. Las cosas y los seres vivos participan de la misma sustancia: «Todo va y viene como si existiera un cambio constante entre los clanes y los individuos de una materia espiritual que comprende las cosas y los hombres» (ib., p. 171). El «hecho social total» es característico, pues, de las sociedades «arcaicas». Por otro lado, el concepto maussiano de «hecho social total» puede muy bien aplicarse al valor moderno: este no es un hecho puramente

económico, sino una forma que se aplica a diferentes contenidos. El valor mismo produce las distintas esferas. En este sentido, ya hemos utilizado el concepto de «hecho social total» en nuestro análisis de la sociedad del valor.

MARSHALL SAHLINS presenta en su Economía de la Edad de Piedra (1972) una importante crítica de la antropología económica «formalista». Para esta última, las sociedades primitivas están ocupadas sin descanso en procurarse lo estrictamente necesario para no morir de hambre. Sus medios técnicos serían tan pobres que estas vivirían en una carestía perpetua, lo que les impediría alcanzar unos niveles de cultura más elevados. Sahlins señala explícitamente: «Es digno de mención el hecho de que la teoría contemporánea europea-marxista está a menudo de acuerdo con las economías burguesas en lo que respecta a la pobreza de los primitivos» (Sahlins, Economía de la Edad de Piedra, p. 17). Para Sahlins, esta imagen es una proyección de las categorías burguesas sobre una realidad completamente distinta. Según él, la escasez es, por el contrario, típica de la sociedad moderna: «El mercado instituye la pobreza de una manera que no tiene parangón alguno y en un grado que hasta nuestros días no se había alcanzado ni aproximadamente» (ib., p. 16).121 No basta con tener en consideración el nivel técnico de las sociedades primitivas, pues hay que ponerlo en relación con sus aspiraciones: «Habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado» (ib., p. 17). Mediante la exposición de un vasto material etnográfico, Sahlins desmonta el mito de la miseria originaria, que a partir de Hobbes ha servido siempre para justificar las coacciones de la sociedad burguesa. Muchos observadores dieron testimonio de la abundancia que reinaba en la mayoría de las sociedades «primitivas» antes de la violencia colonial. Analizando más específicamente las sociedades contemporáneas de cazadores y recolectores (como los aborígenes australianos o los pigmeos de África), Sahlins subraya que «el acceso a los recursos naturales es directo por naturaleza —“todos son libres de tomarlos”—, así como la posesión de las herramientas necesarias es general y el conocimiento de las técnicas requeridas común. La división del trabajo es igualmente simple, predomina la

división por sexo. Agregad a esto las costumbres liberales de compartirlo todo, por las cuales los cazadores tienen una merecida fama, y tendréis que toda la gente puede participar en general en la prosperidad existente, tal como sucede en realidad» (ib., p. 23). En efecto, «del cazador se suele decir con propiedad que su fortuna es una carga» (ib., p. 24), porque tiene que permanecer móvil. Sahlins llega a la siguiente conclusión: «Un argumento muy convincente puede ser el hecho de que los trabajadores y recolectores trabajen menos que nosotros, y que, más que un trabajo continuo, la consecución de alimentos es intermitente, dejando mucho tiempo para el ocio, lo cual redunda en una proporción de sueño durante el día per capita y por año mayor que en cualquier otra condición social» (ib., p. 27). Esto es debido a que la actividad de caza y de recolección de una sola persona provee sin dificultad de lo necesario a otras cuatro o cinco. Al mismo tiempo, se trata de una «sociedad de la abundancia» porque todas las necesidades de sus miembros están satisfechas. Muchos recursos alimentarios incluso quedan inutilizados, y a menudo el territorio podría mantener a una población bastante más elevada. La «semana laboral» dura en general de quince a veinte horas y muchas personas no trabajan en absoluto. No es que los cazadores no sean capaces de alcanzar el nivel económico de sus vecinos que practican la agricultura, o que no tengan tiempo de hacerlo; es que no tienen ganas de «progresar», pues esto resultaría muy fatigoso y ellos ya tienen todo lo que precisan.

Por lo que respecta a las sociedades agrícolas simples tal como pueden encontrarse en Melanesia o en ciertas regiones de África, hay que hablar de una subproducción sistemática. Lejos de pretender maximizar su producción, cada unidad productiva —la familia o la aldea— detiene su producción una vez ha alcanzado lo que necesita. Estas sociedades no están gobernadas por leyes económicas ineludibles. Bien al contrario, limitan su producción y se mantienen voluntariamente por debajo de sus posibilidades. A menudo los alimentos están excluidos de todo intercambio, sobre todo dentro de la misma tribu. Los años de vida que alguien pasa trabajando son poco numerosos, y sobre todo son los viejos los que trabajan. «En la comunidad de grupos domésticos productores cuanto mayor es la capacidad relativa de trabajo de la unidad doméstica, menos trabajan sus miembros» (Sahlins, Economía, p.

103). Las posibilidades de las minorías más eficaces quedan así sin explorar, pero por otro lado «no hay indigentes sin tierras en las sociedades primitivas». Las únicas personas que trabajan más de lo necesario son las que tienen ambiciones políticas. Sin embargo, no es la riqueza en cuanto tal la que otorga en ellas el poder político, sino el hecho de destacar en la virtud social más apreciada: la liberalidad. Se adquiere pues un estatus social, no acumulando riqueza, sino desembarazándose de ella: «Cualquier acumulación de fortuna —entre determinados pueblos— trae aparejado muy pronto su desembolso. El objetivo de reunir fortuna es, en realidad, con frecuencia el de regalarla» (ib., p. 233). Para conservar su puesto en el ciclo de intercambio, se sacrifican, si es necesario, los propios beneficios económicos. La relación social prevalece sobre la utilidad material. En efecto, Sahlins pretende determinar la función real de la obligación —descrita por Mauss— de dar, recibir y devolver de forma aumentada: el intercambio de dones sería una manera de evitar la guerra de todos contra todos, un «contrato social» primitivo. Quien recibe un don se encuentra en una situación de inferioridad hasta el momento en que replica con otro don; se le puede comparar con aquel que hace una promesa. El intercambio, pues, nunca es equilibrado, ni debe serlo jamás: alguien debe estar siempre en deuda a fin de que la relación continúe. Los intercambios materiales no son la «razón de ser» del vínculo social, sino que, bien al contrario, deben ser su fundamento, incluso si carecen de toda utilidad «económica»: «La corriente material garantiza o inicia las relaciones sociales. Es así como los pueblos primitivos logran trascender el caos del que habla Hobbes. […] Es así que la pacificación no es un hecho intersocial esporádico, sino un proceso continuo que se desenvuelve dentro de la sociedad misma» (ib., pp. 204-5). Dicho de otro modo, en las sociedades primitivas los hombres no intercambian con la intención principal de «acrecentar su bienestar», sino para establecer jerarquías en el interior del grupo y evitar la guerra con otros grupos. Según Sahlins, el gran mérito de Mauss —al que aproxima a este respecto a Marx, y en particular a su teoría del valor— reside en preguntarse por qué los hombres intercambian bienes en lugar de limitarse simplemente a presuponer una cierta tendencia natural del hombre a intercambiar, como siempre ha hecho la economía política burguesa. En el mundo primitivo no existe «economía»: «Incluso hablar de “la economía” de una sociedad primitiva es un ejercicio

de irrealidad. Estructuralmente, «la economía» no existe» (ib., p. 91). Por otro lado, los intercambios materiales pueden aparecer en cualquier relación: «No hay relación social, institución o conjunto de instituciones que sea en sí misma "económica". Cualquier institución […] puede ubicarse dentro de un contexto económico».

Hay, sin embargo, un hecho importante que Sahlins no hace más que rozar: no solo se «trabaja» mucho menos en las sociedades primitivas que en las sociedades más «evolucionadas», sino que la propia distinción entre el trabajo y las demás actividades está fuera de lugar. ¿Por qué, por ejemplo, considerar la caza en una sociedad de cazadores como un «trabajo» y no como el momento más excitante y más deseado en la vida de esa sociedad? El propio Sahlins escribe, citando al etnólogo L. Sharp: «Por lo menos algunos australianos, los Yir-Yiront, por ejemplo, no diferencian lingüísticamente trabajo y juego» (ib., p. 31). También recuerda que, entre los habitantes de las islas Fiji, la misma palabra designa el trabajo y el ritual. Una noción como la de «tiempo libre» —que, sin embargo, Sahlins utiliza habitualmente— no tiene pues ningún sentido.

A caballo robado…

Otras fuentes dan testimonio de que incluso la idea según la cual un producto pertenece a aquel que lo ha creado es ya en el fondo una proyección fetichista. Por otro lado, esta convicción privilegia, entre todas las capacidades humanas, la paciencia y la resistencia a la fatiga, cuantificables en el tiempo, en detrimento de otras cualidades, como la inteligencia y la valentía. En el bandidaje, por ejemplo, tradicional sobre todo entre las poblaciones nómadas, hay que poner en juego toda la personalidad, mientras que cualquier hombre que doble la cerviz como un esclavo para trabajar puede acumular dinero y comprar lo que desee. Esta oposición está bien descrita en una obra de juventud de Tolstói, Los cosacos. En ella el oficial ruso Olenin va conociendo poco a poco el mundo de los cosacos, que a su vez están fuertemente influidos por el modo de vida de sus vecinos caucasianos, los chechenos. Estos últimos son los portadores de una cultura arcaica de pastores y de bandidos, cuya circulación de los productos se basa en gran medida en el potlatch.122 Un viejo cosaco, el tío Erochka, explica a un joven cosaco, que se queja de no tener dinero para comprar un caballo, lo que debe hacer para ser un verdadero «dyiguit», un héroe de guerra: «Cuando el diadia Erochka tenía tus años, yo les robaba manadas de jabalíes a los nogati. […] Si quieres ser un bravo cosaco, sé entonces un dyiguit y no un mujik. ¿Qué mérito tiene que compres el caballo como un mujik, entregando el dinero y llevándotelo?» (Tolstói, Los cosacos, pp. 65-6). Un hermoso caballo no es una mercancía, sino la expresión de la individualidad de aquel que lo ha robado; y el más valiente tendrá el caballo más bello. Si, por el contrario, compramos el caballo, este no es más que la expresión cuantitativa del tiempo durante el cual hemos aceptado ser esclavo o animal.123

La débil inclinación al trabajo no caracteriza solo a sociedades muy alejadas de la nuestra. Hasta el comienzo del capitalismo desarrollado, el trabajo no era sino un mal necesario para alcanzar

la riqueza y era despreciado y detestado como fatiga. Ya la Biblia señala el trabajo como una maldición impuesta a los hombres. La palabra «trabajo» en nuestro sentido moderno no está presente en las sociedades en las que el gasto de fuerza de trabajo no constituía la forma social de la riqueza. La etimología lo prueba. En principio, «trabajo» no significaba «actividad útil», sino «trabajo forzado, obtenido mediante la violencia». El término español «trabajo» deriva del bajo latín «tripaliare»: «torturar con el tripalium», un instrumento de tortura compuesto por tres estacas para castigar a los siervos rebeldes. La palabra latina «labor» significaba en origen «carga (bajo la cual alguien se tambalea)» y, más tarde, «pena, sufrimiento, fatiga». El término alemán «Arbeit» se refiere etimológicamente al huérfano que está obligado a ejecutar duros trabajos físicos, y durante mucho tiempo significó «actividad indigna y agotadora, pena» (Duden, p. 31).

El historiador de la Antigüedad M. Finley escribe en su libro La economía de la Antigüedad: «Ni en griego ni en latín existía una palabra para expresar la noción general de “trabajo” o el concepto de trabajo en cuanto “función social general”. La naturaleza y las condiciones del trabajo en la Antigüedad hacían imposible la aparición de semejantes ideas generales, así como la idea de una clase laboriosa». J.-P. Vernant, otro historiador de la Antigüedad, precisa: «No se encuentra pues, en la Grecia antigua, una gran función humana, el trabajo, que abarque todos los oficios, sino una pluralidad de oficios diferentes, de los que cada uno constituye un tipo particular de acción que produce su propia obra. […] El vínculo social se establece más allá del oficio, en el único plano en que los ciudadanos pueden amarse recíprocamente» (Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, pp. 275-6). Finley consagró el primer capítulo de La economía de la Antigüedad a refutar su título: «Este título no puede traducirse ni en griego ni en latín; del mismo modo que no se pueden traducir términos básicos como trabajo, producción, capital, inversión […] les faltaba la noción de una “economía” y, a fortiori, los elementos conceptuales que juntos constituyen lo que llamamos la “economía”. Es evidente que practicaban la agricultura, que comerciaban, que producían objetos manufacturados, que explotaban las minas. […] Lo que no hicieron, sin embargo, es combinar todas esas actividades específicas en una unidad conceptual». Finley añade: «Es obvio que la palabra

“mercado” se utiliza en un sentido abstracto, y no puedo evitar señalar que en tal sentido es intraducible al griego y al latín. […] Sería imposible pues descubrir o formular las leyes […] del comportamiento económico, sin las cuales es poco probable que se desarrolle un concepto de la “economía”, sin las cuales no podría haber análisis económico».

EL CAPITALISMO representa una ruptura total que acarrea consecuencias catastróficas no solo con respecto a las sociedades «primitivas», sino también con respecto a un pasado no muy lejano. Esta tesis fue defendida con especial vigor por Karl Polanyi en su libro La gran transformación (1944). Para el autor, la idea de un mercado autorregulador, anticipada por el liberalismo económico desde comienzos del siglo XIX con un fervor religioso, es una auténtica «utopía negativa». No obstante, el objeto de la crítica de Polanyi no es el mercado en cuanto tal, sino la convicción liberal de que pueda existir una sociedad basada enteramente en un mercado autorregulador y que tenga la motivación económica como único criterio de acción. Su condena del capitalismo liberal no se fundamenta en el daño causado a una clase en particular, sino en el mecanismo intrínsecamente autodestructivo de una sociedad semejante. Polanyi critica tanto a los marxistas como a los liberales la convicción de que el destino de la sociedad depende de los intereses de las clases y que tales intereses son de una naturaleza esencialmente económica.124 Según él, «el hecho de que la sociedad del siglo XIX estuviese organizada sobre la hipótesis de que este tipo de motivación económica podía considerarse de carácter universal, constituye precisamente una característica peculiar de la época» (Polanyi, La gran transformación, p. 251), porque «la economía de mercado, lo olvidamos con demasiada facilidad, es una estructura institucional que no ha existido en otras épocas, sino únicamente en la nuestra, e incluso en este último caso no es generalizable a todo el planeta» (ib., p. 76).

La polémica de Polanyi contra el automatismo del mercado y el cuadro que traza del siglo XIX resultan tanto más extraordinarios cuanto que su concepto de la mercancía es muy diferente del de Marx, y cuanto que además considera un error toda teoría del valor-

trabajo (que él atribuye al propio Marx). Todo objeto producido para ser vendido en el mercado es, según Polanyi, una mercancía; la existencia de esta es pues «natural». Los problemas comienzan solo con la transformación en mercancías del trabajo, la tierra y el dinero. Para Polanyi, estos no son mercancías «por naturaleza» porque no son producidos con el fin de ser vendidos (ib., p. 124). La tentativa de someter completamente las propias bases de la vida al mercado autorregulador tuvo lugar con la liberalización definitiva de los mercados del trabajo, la tierra y el dinero en Inglaterra en torno a 1820. Por primera vez en la historia, la ganancia individual fue «elevada al rango de justificación de la acción y del comportamiento en la vida cotidiana» (ib., p. 66). La sociedad ya no existía más que para la economía: «El control del sistema económico por el mercado […] significa simplemente que la sociedad es gestionada en tanto que auxiliar del mercado. En lugar de que la economía se vea marcada por las relaciones sociales, son las relaciones sociales las que se ven encasilladas en el interior del sistema económico. […] La sociedad se ve obligada a adoptar una determinada forma que permita funcionar a este sistema siguiendo sus propias leyes» (Polanyi, Transformación, pp. 104-5). La introducción del mercado autorregulador habría llevado pronto a la destrucción completa de la sociedad y la producción capitalistas mismas si las sociedades europeas no hubieran tomado medidas de autoprotección a lo largo del siglo XIX, sobre todo la legislación sobre el trabajo y la introducción de los servicios públicos.

Según Polanyi, la subordinación de la sociedad a la economía no ha sido una fatalidad: «La transformación de los mercados en un sistema autorregulador, dotado de un poder inimaginable, no resultaba de una tendencia a proliferar por parte de los mercados, sino que era más bien el efecto de la administración en el interior del cuerpo social de estimulantes enormemente artificiales a fin de responder a una situación creada por el fenómeno no menos artificial del maquinismo» (ib., p. 105). Para alcanzar este objetivo, se hizo necesaria «la división institucional de la sociedad en una esfera económica y en una esfera política» (ib., pp. 125-6). Este hecho era igualmente nuevo, pues «la sociedad del siglo XIX, en la que la actividad económica estaba aislada y funcionaba por móviles económicos muy diferentes, constituyó de hecho una innovación singular» (ib., p. 126). Se suponía entonces que la esfera económica

había de proveer por sí misma los criterios del bien y del mal, como en la ya citada incitación de Malthus a dejar que los indigentes muriesen de hambre, pues esto sería un justo castigo «natural» para aquellos que no se plegasen lo bastante a las leyes «naturales» de la economía, sobre todo en lo que concierne al salario.125

Una propuesta semejante era impensable en cualquier sociedad precedente: en efecto, «en cualquier tipo de organización social europea hasta comienzos del siglo XVI», el individuo «generalmente no se siente amenazado de morir de hambre a menos que la sociedad en su conjunto se encuentre en esa triste situación» (Polanyi, Transformación, pp. 267-8). Para que los individuos se vean forzados a subsistir vendiendo su fuerza de trabajo, «es preciso destruir sus instituciones tradicionales e impedirles que se reorganicen» (ib., p. 267). Así, la introducción del capitalismo en Inglaterra fue un verdadero cataclismo social, que debemos comparar con el desarraigo que golpeó a las poblaciones de África en la época colonial. Pero más que una consecuencia de la simple explotación económica, «la catástrofe que sufre la comunidad indígena es una consecuencia directa del desmembramiento rápido y violento de sus instituciones fundamentales» (ib., p. 260), sobre todo en lo que concierne a la organización de la tierra y del trabajo: «Separar el trabajo de las otras actividades de la vida y someterlo a las leyes del mercado equivaldría a aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y reemplazarlas por un tipo de organización diferente, atomizada e individual» (ib., p. 267).

También Polanyi cita trabajos de etnología para demostrar el carácter excepcional del mercado autorregulador. De ello deriva la conclusión de que «las ganancias y beneficios extraídos de los cambios jamás habían desempeñado con anterioridad un papel tan importante en la economía humana» (ib., p. 84), dado que el «precio otorgado a la generosidad es tan grande cuando se lo mide por el patrón del prestigio social, que todo comportamiento ajeno a la preocupación por uno mismo adquiere relevancia» (ib., p. 88). En las sociedades descritas por los etnólogos como B. Malinowski faltan todos los comportamientos que consideramos «económicos»: buscar la ganancia, limitarse siempre al menor esfuerzo, trabajar por una remuneración; en ellas se trabaja más bien por «la reciprocidad, la competición, el placer de trabajar y el reconocimiento social»

(Polanyi, Transformación, p. 421). Y sobre todo está ausente «toda institución separada y diferente fundada sobre móviles económicos» (ib., p. 89), pues «los sistemas económicos, por regla general, están integrados en las relaciones sociales; la distribución de los bienes materiales no responde a motivaciones económicas. […] La reciprocidad y la redistribución son principios de comportamiento económico no solamente aplicables a las pequeñas comunidades primitivas sino también a los grandes y ricos Imperios. […] Esta función distributiva es una fuente primordial del poder político de las organizaciones centrales» (ib., pp. 422-4).126 Según Polanyi, la reciprocidad, la redistribución y el mercado son tres formas de intercambio y de integración social que no constituyen una evolución histórica, sino que han coexistido a lo largo de la historia en proporciones diferentes. La sociedad de mercado es la primera sociedad que no utiliza más que una de esas formas.

7. Sobre algunos falsos amigos

¿Crítica del neoliberalismo o crítica del capitalismo?

No es necesario hacer un balance aquí de los horrores producidos por la sociedad mercantil en su actual fase neoliberal. Son bien conocidos. La tan apreciada «mano invisible» ha empezado a golpear en todos los frentes. Todos nosotros nos estamos convirtiendo en «no rentables». Ahora las crisis ya no derivan de las imperfecciones del sistema productor de mercancías, sino, por el contrario, de su desarrollo completo. Ya no hay lugar para las oposiciones y las soluciones inmanentes al sistema. No es por una predisposición al radicalismo o a la «utopía», sino por realismo por lo que hay que contemplar ahora salidas radicalmente anticapitalistas. Hay que abandonar la ilusión de que los problemas planteados por el mercado todavía pueden encontrar soluciones en el terreno de la propia economía de mercado. Será más fácil matar a la bestia de una vez por todas. Durante más de ciento cincuenta años, el movimiento obrero y democrático ha aceptado la existencia de la bestia para aplicarle mil cadenas y rodearla con mil cercados. Hemos visto que la primera crisis de valorización, la primera protesta seria, bastan para que la bestia se olvide de que ha sido domesticada y rompa todas sus cadenas. El capitalismo transformado en «social», «democrático», «humano» e incluso «ecológico» por un esfuerzo secular puede volver a transformarse de la noche a la mañana en capitalismo sin más adjetivos: un sistema fetiche ciego, dispuesto a devorarlo todo para asegurar su supervivencia.

¿Pero cómo salir de la sociedad mercantil? Tras el agotamiento de los movimientos de los años sesenta y setenta y la calma chicha de los ochenta, en los años noventa hemos asistido a un ascenso progresivo de los nuevos movimientos sociales que ponen en cuestión el orden mundial existente. La lucha contra los efectos perversos de la «globalización» (o «mundialización») neoliberal constituye el denominador común de estos movimientos. Nuestra presentación de la crítica del valor concluye, en consecuencia, con

un rápido análisis de las ideas más extendidas entre el movimiento anti o altermundista.

ENTRE LAS reacciones a las «miserias del mundo» producidas por el capitalismo contemporáneo, la que ha prevalecido hasta ahora ha sido el enjuiciamiento de las políticas neoliberales para oponerles —explícita o implícitamente— el retorno a las recetas keynesianas y a un mayor papel del Estado. Este discurso no pone en cuestión la mercancía en cuanto tal, sino solamente su dominio sobre todos los aspectos de la vida. El objetivo es pues «reinsertar» a la economía en la sociedad por medio de valerosas reformas llevadas a cabo por amplias coaliciones de hombres de buena voluntad. Como expresiones típicas de este movimiento, representado a nivel mundial por las contra-cumbres de Porto Alegre, podemos citar, en Francia, a la asociación ATTAC, gestada para reclamar una tasa sobre las transacciones financieras, el periódico Le Monde Diplomatique, los escritos del sociólogo Pierre Bourdieu y las acciones simbólicas de José Bové, dirigente de la Confederación Campesina. Este último evoca así la situación: «Si toda actividad humana se transforma en asunto mercantil, la brega es entre dos concepciones de la sociedad. La primera, que deja al mercado y sus propias reglas organizar la sociedad, integrar todas las actividades humanas, salud, cultura, educación, etc., o la ley del dinero como última fase […] de la mercantilización de lo viviente. En la segunda, los ciudadanos, las instituciones políticas, el espacio de vida y otros aspectos como el ambiente y la cultura tienen el poder de organizar la sociedad» (Bové y Dufour, El mundo no es una mercancía, p. 178). ¿La crítica radical de la mercancía y del mercado desarrollada por la crítica del valor encuentra tal vez su realización práctica en un movimiento basado en tales principios y uno de cuyos textos fundacionales se titula El mundo no es una mercancía?

En primer lugar, hay que subrayar que este movimiento se propone luchar contra la «plaga neoliberal» (Bourdieu, Contre-feux, p. 7) y no contra el capitalismo en general, y mucho menos todavía contra la mercancía, el dinero, el valor y el Estado. Es cierto que sus representantes anuncian que quieren superar la descripción de los

síntomas y los análisis superficiales. Según Bourdieu, «hay que remontarse desde luego hasta los verdaderos determinantes económicos y sociales» de los problemas (Bourdieu, La miseria del mundo, pp. 558-9), con la perspectiva de «ayudar a las víctimas de la política neoliberal a descubrir los efectos diversamente refractados de una misma causa en acontecimientos y experiencias en apariencia diferentes» (Bourdieu, Contre-feux 2, p. 37). Pero lo que falta es justamente una crítica que señale la raíz común de los diferentes problemas: el neoliberalismo constituye el único blanco de esta crítica reductora. Quiere que la política y el Estado liberen al capitalismo de sus «excesos» —en primer lugar, del poder de la especulación financiera— para establecer de nuevo un verdadero Estado providencia. La lógica de la mercancía ni siquiera aparece nombrada. Este tipo de cuestionamiento se propone impedir tan solo que la educación, la sanidad, la cultura, la ciencia, el arte, la agricultura y otros ámbitos específicos se conviertan a su vez en mercancías (dando por supuesto, evidentemente, que no lo son todavía).

Podemos preguntarnos naturalmente si semejante retorno al fordismo keynesiano sería de verdad deseable. Frente a las desgracias producidas en cadena por el neoliberalismo, puede parecer comprensible alimentar la nostalgia del «capitalismo social». Bourdieu insiste así a menudo en los problemas actuales (segregación social y étnica, etc.) causados por la política neoliberal de vivienda iniciada en los años setenta (Bourdieu, Miseria, p. 166). ¿Pero acaso eran bellas las viviendas de protección oficial de los años setenta? ¿Acaso De Gaulle había comenzado a construir un verdadero Estado de justicia social? En cualquier caso, resulta más útil demostrar que esta vuelta atrás es imposible. Hay que demostrar a quienes por desesperación se contentarían también con un capitalismo de rostro humano que los tiempos de esta opción han pasado para siempre.

Esta ilusión solo puede existir cuando se niega el hecho de que la globalización neoliberal es la conclusión inevitable de la lógica capitalista y al mismo tiempo un signo de su extrema debilidad. Sin embargo, la globalización neoliberal es contemplada a menudo como el resultado de una especie de conspiración preparada desde hace tiempo. Según este discurso, con la globalización, los

detentadores del poder económico —y sobre todo financiero— pretenden anular todas las conquistas logradas durante un siglo de luchas por la «democratización» y los «derechos sociales». Autores como Bourdieu no ven la ambigüedad profunda de estas «conquistas» que, aunque fuesen arrancadas a las clases burguesas a su pesar, no obstante resultaban útiles e incluso indispensables para el desarrollo del capitalismo. Por más que a Bourdieu se le ocurra escribir: «Dicho brevemente, debido a que los que dominan en este juego están dominados por las reglas del juego que dominan, las de la ganancia, este campo funciona como una especie de máquina infernal sin sujeto que impone su ley a los Estados y a las empresas» (Bourdieu, Contre-feux 2, p. 45), no deja de tratarse de una afirmación aislada. En su discurso, la evolución del capitalismo no es consecuencia de sus contradicciones internas, la competencia y el sujeto automático. Cada mejora de la condición de los «dominados» se debería a una acción política y social, concebida como lo contrario del capitalismo, y no como una parte integrante de este. Todo se reduce pues a las relaciones de fuerzas y a la buena o mala voluntad de los actores.127 La globalización «económica no es un efecto mecánico de las leyes de la técnica o de la economía, sino el producto de la ejecución de una determinada política» (ib., p. 95), y esta habría sido impuesta por el empeño constante de los think tanks neoliberales. Se trataría de un proceso de involución, de una auténtica «revolución conservadora»: «Uno comienza a sospechar pues que la precariedad es el producto no de una fatalidad económica, identificada con la famosa “globalización”, sino de una voluntad política» (ib., p. 98). Sin embargo, la introducción del capitalismo no fue una fatalidad, ni tampoco estamos obligados a aceptar su existencia como un destino. Ahora bien, no se puede desear que el capitalismo sea diferente de su naturaleza y que incluso en tiempos de crisis se mantenga como un capitalismo amable, «de rostro humano». La «voluntad política» no ha hecho otra cosa que ejecutar las leyes que rigen la última fase del capitalismo, cuando este ya ha agotado su vía natural y busca mantener desesperadamente una apariencia de producción de valor. La globalización neoliberal no es una «vuelta atrás», frente a la cual habría que defender los logros de la democracia social. Es más bien la fase que sigue lógicamente al Estado providencia. No es un exceso que los neoliberales se jacten de ser los representantes del «progreso» y de las «reformas»: expresan muy bien lo que son el

progreso y las reformas en la sociedad capitalista.

La «economía» aparece aquí no como la forma total de la vida social moderna, sino como un sector aparte contra el imperialismo del cual podemos movilizar al arte, a la ciencia, etc., que supuestamente pertenecen a otro mundo. Pero es sobre todo el Estado regulador de la época keynesiana el que esta escuela de pensamiento quiere revivir. Los escritos de Bourdieu lo repiten hasta la saciedad. Para él, «el Estado es una realidad ambigua. No podemos contentarnos con decir que es un instrumento al servicio de los que dominan. […] Posee tanta mayor autonomía cuanto más viejo es, cuanto más fuerte es» (Contre-feux, p. 39). Evidentemente, esto dota de una particular dignidad al Estado francés, a pesar de todas las proclamas a favor de un «nuevo internacionalismo» o de un «Estado social europeo», concebido a su vez como una etapa en el camino hacia el Estado mundial. El Estado es para Bourdieu algo que los dominados oponen al capital: «En todos los países, el Estado es, por una parte, la huella en la realidad de las conquistas sociales» (ib., p. 38). Su existencia sería inaceptable para el capital: «Los neoliberales no quieren ni los Estados nacionales, en los que ven simples obstáculos al libre funcionamiento de la economía, ni a fortiori el Estado supranacional» (ib., p. 68). En consecuencia, según él, es necesario defender el Estado, traicionado justamente por la «gran nobleza de Estado»: «En la situación actual, las luchas críticas de los intelectuales, de los sindicatos, de las asociaciones, deben centrarse prioritariamente en la lucha contra el debilitamiento del Estado. […] Pienso que los dominados están interesados en defender el Estado» (ib., p. 46). Bourdieu se queja de que el Estado no exija hoy a los ciudadanos más «entrega, más entusiasmo» (ib., p. 12); y reprocha a los socialistas el haber «llevado a término la demolición de la creencia en el Estado» (ib., p. 14). Quiere «descubrir una verdadera política», incluso en los términos más tradicionales, siempre que esta no haga «ninguna concesión a las ensoñaciones anti-institucionales» (Contre-feux 2, p. 10). Incluso desea el retorno del jefe carismático honesto: lamenta el hecho de que los partidos ya no produzcan «personalidades inspiradas» (Contre-feux, p. 13) y que «como los grandes tribunos, los políticos capaces de comprender y expresar las expectativas y reivindicaciones de sus electores [sean] cada vez más raros» (Miseria, p. 557).

En la sumisión de la política a la economía Bourdieu no reconoce el resultado del hecho —que ya hemos mencionado— de que el Estado carece estructuralmente de un medio autónomo de intervención; solo ve la consecuencia de una ceguera ideológica. De ahí que se indigne por ver «a todos esos altos representantes del Estado que rebajan su dignidad estatutaria prodigando reverencias delante de los dueños de las multinacionales» (Contrefeux, p. 116), y asegure a menudo que el margen de maniobra de los dirigentes es mucho menos reducido de lo que nos quieren hacer creer. Naturalmente, Bourdieu tiene sus reservas con respecto al Estado tal como es hoy en día. Hay que recordarle, no obstante, que no basta con decir que «este movimiento social debe apoyarse en el Estado pero cambiando el Estado» (Contre-feux 2, p. 63): el problema no reside solo en los contenidos concretos del Estado, sino en la forma-Estado misma. Cuando Bourdieu cree distinguir la particularidad negativa de la globalización neoliberal en el hecho de que «a diferencia de la que se produjo en otro tiempo en Europa a escala nacional, [aquella] se lleva a cabo sin Estado» (ib., p. 107), se olvida de cuál ha sido el papel del Estado durante siglos: empujar a las poblaciones, a sangre y fuego, a «integrarse en el mercado». Debería bastar con recordar aquí que el Estado sigue siendo, desde las infraestructuras hasta la represión, el garante indispensable de la valorización capitalista. Y lo que es más, el reformismo estatista ni siquiera es «realista»: la tentativa contradictoria de planificar y regular mediante el Estado lo que en sus propios fundamentos es ciego e inconsciente —la economía mercantil— ya hizo que se hundiera el socialismo de Estado en el Este. Si un gobierno nacional adoptase de verdad medidas radicales contra el gran capital, sería castigado con la retirada inmediata de los capitales internacionales y el hundimiento de las bolsas y de las inversiones. Lo cual no es necesariamente una catástrofe si se quieren gestionar los recursos de forma distinta. Pero sería una catástrofe en el marco de la economía de mercado, que estos reformistas no ponen en duda.

CUANDO ESTOS neokeynesianos hablan de «crisis» no piensan más que en las «burbujas especulativas». La idea de una crisis estructural del sistema capitalista ni siquiera se les pasa por la cabeza, y muy a menudo identifican la globalización con una fase de prosperidad

capitalista acrecentada. Según ellos, reforzar el papel del Estado y combatir el poder financiero y la lógica de la ganancia a corto plazo hará que vuelva el pleno empleo. No pretenden ni criticar el trabajo en cuanto tal ni comprender las razones de su desaparición efectiva. La continua disminución de la fuerza de trabajo empleada es a sus ojos el resultado de una elección deliberada, dictada por una avidez miope; en consecuencia, sería posible invertir dicha tendencia mediante una decisión política. En realidad, son las nuevas tecnologías las que han reducido considerablemente el trabajo necesario para la producción, poniendo término así a todo crecimiento fordista que pudiese alimentar las políticas keynesianas. El hecho de que, a pesar del paro y de su crecimiento, la producción continúe y aumente demuestra por sí mismo que no es cierto que «sin trabajo ya no se produciría», a menos que se utilice de forma abusiva la palabra «trabajo» como sinónimo de cualquier actividad. En lugar de tratar inútilmente de volver atrás y de recrear artificialmente trabajo ficticio en los «talleres de formación» o en las «empresas de inserción», más valdría liberar al individuo de la necesidad de vender su fuerza de trabajo para poder vivir. Esto es todavía más urgente cuando dicha fuerza de trabajo se revela cada vez más como un bien invendible y cuando se invita a aquellos que no consiguen venderse a considerarse como los únicos responsables —porque no se «adaptan» lo bastante al mercado— y como unos parásitos superfluos. E incluso si el retorno al «pleno empleo» fuese posible, no sería deseable más que a ojos de quienes conservasen una valoración moral del trabajo.

Oponer las realidades «sólidas» y «honestas» del Estado y de la nación, del trabajo y de las «inversiones productivas» al capital financiero y la especulación bursátil corre el riesgo de convertirse, independientemente de cuales sean las intenciones de sus promotores, en un juego bastante peligroso, más útil para movilizar resentimientos que para crear un movimiento de emancipación social. Este, por moderado que pueda ser en sus fines y en sus métodos, no puede limitarse de ninguna manera a elegir un polo de la abstracción (el Estado, el trabajo) para enfrentarlo al otro (el dinero, las finanzas). Sin embargo, en lugar de oponer la emancipación social al capitalismo, está de moda oponer la «democracia» a las «finanzas desencadenadas». Pero en realidad la polémica contra la especulación es perfectamente compatible con el

elogio del «capitalismo sano», mientras que los «excesos financieros» serían una especie de enfermedad. En efecto, en 1995 el presidente J. Chirac llamó a la especulación monetaria «el sida de nuestras economías». Naturalmente, esta argumentación confunde la causa y el efecto de la crisis. Como ya hemos dicho, no es el peso de las finanzas parasitarias el que abruma a una economía capitalista por lo demás con buena salud, sino que es la ya agotada economía del valor la que sigue sobreviviendo provisionalmente gracias a la especulación.

Casi desde los orígenes del capitalismo existe un falso anticapitalismo que no critica el trabajo y su transformación en valor, en los cuales ve, por el contrario, el lado positivo, «concreto» de la relación capitalista. El falso anticapitalismo quiere eliminar más bien al capital «acaparador», que se supone es el lado malo, «abstracto» del capital. Este lado se identifica muy pronto con un grupo social determinado, que de manera igualmente rápida resultan ser «los judíos». El papel central que esta demagogia desempeñó en el nazismo ha hecho difícil su utilización abierta hoy en día. Pero sigue extendiéndose a veces en las ocasiones más inesperadas.128 Esta forma de anticapitalismo no es una «verdad a medias»; antes bien contribuye a orientar el descontento social hacia objetivos secundarios o falsos, que no ponen en peligro el modo de producción capitalista. Sacrificar a algunos especuladores y a algunos políticos corruptos puede resultar indispensable con vistas a salvar lo esencial.

EL MOVIMIENTO ATTAC, así como las organizaciones que luchan por la condonación de la deuda del Tercer Mundo, la reforma de la banca mundial y otros objetivos de este tipo, en cierta manera han tomado el relevo a los partidos socialdemócratas europeos después de que estos se hayan pasado completamente al bando neoliberal129. A pesar de cierta retórica anticapitalista ocasional, es fácil darse cuenta de que la perspectiva de este movimiento es totalmente reformista. Su única promesa —por otro lado, irrealizable— es que todo continuará como antes y que evitaremos lo peor. Este movimiento sigue atrapado en el universo de la política tradicional, cuya verdadera vocación sería la de dar voz a

los «ciudadanos» y a la «sociedad civil». Permanentemente se dirige a los «elegidos», dotando así de legitimidad a la fachada democrática de la sociedad mercantil. Es también el caso de los más feroces adversarios de la Organización Mundial de Comercio (OMC), como la Confederación Campesina, que afirma que la OMC «fue creada por los gobiernos y son los Estados quienes se adhieren a ella; por lo tanto es, a priori, un organismo mundial legítimo. Pero la OMC se ha transformado rápidamente en un instrumento autónomo, operando por el interés del comercio, en el cual los Estados han reducido su rol a la prestación de su aval» (Bové, Mundo, p. 190). Estos críticos creen que los «representantes de los países», hasta llegar a la ONU (sobre la cual circulan muchas fantasías, como si una asamblea de Estados fuese mejor que los Estados particulares, o como si la cúpula de la mafia fuese preferible a los mafiosos particulares), pueden hacer que retorne la «primacía de lo político sobre la economía» (ib., p. 194). Y ni siquiera se refieren a cierta política soñada, sino a aquella que existe efectivamente y que es uno de los pilares del sistema que pretenden combatir.

Pero esta tentativa de «volver a dotar de credibilidad a la política» no consiste solamente en la eterna evocación de los ideales de la sociedad burguesa para oponerlos a su realidad. Hay algo peor. Como la socialdemocracia histórica, los portavoces de este movimiento se postulan como candidatos para participar en la gestión de lo existente; lo que en la práctica significaría: participar en la administración de la emergencia continua y de la represión. Se proponen como una elite de recambio más sólida que los bribones neoliberales: «Hay que dar de nuevo un sentido a la política y, para ello, proponer proyectos de futuro capaces de dar un sentido a un mundo económico y social que en el transcurso de las últimas décadas ha conocido transformaciones inmensas» (Bourdieu, Contre-feux 2, p. 44). En efecto, pretenden conocer las verdaderas necesidades de la economía mejor que los gobernantes actuales: «En la lógica del interés bien entendido, la política estrictamente económica no es necesariamente económica: en cuestiones relacionadas con la inseguridad de las personas y los bienes, y en consecuencia con la policía, etc.» (Contre-feux, p. 45). Prometen mayores posibilidades de ganancia si se llevan a cabo sus propuestas: «Conviene acabar con una aceptación unicelular de la

globalización a fin de comprender lo que esta puede ganar en realidad de los territorios locales desarrollados» (ATTAC, Agir local, penser global, p. 11). Ni siquiera pretenden criticar a las multinacionales en cuanto tales, sino que se darían por contentos si «las grandes firmas pasan de una actitud de predadores de los recursos locales […] a otra de constructores de esos mismos recursos» (ib., p. 32).

Este reformismo se transforma definitivamente en enemigo de toda emancipación social cuando declara abiertamente que quiere restablecer el trabajo, tan maltratado por los economistas neoliberales que no saben nada «del mundo económico y social tal como es» (Bourdieu, Contre-feux, p. 115).130 Quiere salvar a la sociedad del trabajo amenazada por las locuras neoliberales: «Para que el sistema económico funcione, es preciso que los trabajadores aporten sus propias condiciones de producción y reproducción, pero también las condiciones del funcionamiento del sistema económico mismo, empezando por su creencia en la empresa, en el trabajo, en la necesidad del trabajo, etc.» (ib., p. 101). Trabajadores que amen apasionadamente el trabajo, a la empresa y al Estado y que los deseen democráticamente, por propia iniciativa: toda la evolución multisecular de la sociedad mercantil tenía justamente como objetivo crear esta figura, ya tan bien realizada en la Rusia de Stalin. En consecuencia, el trabajo es proclamado naturalmente el primero de los «derechos» (ib., p. 30). Pero sabemos que el derecho al trabajo se transforma en la práctica, como era el caso en los países del «socialismo real», en el deber de trabajar, con paga o sin ella. Con esta solución a la vista, no es sorprendente que ATTAC demande en sus programas el establecimiento de una «policía de proximidad», de una «policía de educación cívica» (ATTAC, Agir, p. 104). Esta es y será siempre la última palabra de los reformistas demócratas.

¿¿Dar vale más que vender?

Otra tentativa de superar el marco de la sociedad mercantil, más sofisticada en el plano teórico, está directamente ligada a los estudios de Mauss, Polanyi y Sahlins de los que ya hemos hablado. En Francia, dicho movimiento se expresa en iniciativas como el Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales (MAUSS, en sus siglas francesas) y, en un plano más político, en los escritos de André Gorz. Estos autores ponen de relieve el hecho de que el don, el intercambio sin dinero, la ayuda mutua, la cooperación, etc., desempeñan incluso hoy un papel bastante más importante en la vida social de lo que habitualmente se cree.131 Proponen remediar los defectos de la sociedad mercantil mediante un mayor reconocimiento y un mayor uso de estas prácticas no mercantiles, en la perspectiva de una «sociedad dual» en la que coexistirían un sector mercantil y un sector no mercantil. Evidentemente, es cierto que el don —en cuanto intercambio basado en la «reciprocidad personal y diferida»— es la expresión de una lógica completamente distinta de la lógica mercantil: en el mercado, «el vínculo social es instrumental con respecto a lo que circula; el vínculo social es un medio para hacer circular las cosas, intercambiándolas o redistribuyéndolas. En el don, por el contrario, se tiende a observar la relación inversa: lo que circula está al servicio del vínculo, o al menos está condicionado por este» (Godbout, «La circulation par le don», p. 220). Estos autores comprenden que el mercado es incompatible con la existencia de un vínculo social directo. También ven claramente que es imposible que todas las actividades sociales se realicen bajo la forma de intercambios mercantiles. En consecuencia, la sociedad mercantil no puede funcionar más que a condición de que una parte considerable de las actividades se desarrollen en su seno bajo la forma de «don». Ya hemos hablado de esto, sobre todo a propósito de las actividades reproductivas asignadas a las mujeres. Sin embargo, dichos autores no ven en la existencia simultánea del don y de la mercancía una contradicción que debe llevar necesariamente a una crisis como consecuencia del

carácter omnívoro del valor.132 Este debe intentar transformarlo todo en mercancía, pero se hunde a medida que lo logra. Para los neomaussianos, el don simplemente debería desempeñar un papel subsidiario con respecto al mercado y al Estado, instituciones que ni se les ocurriría poner en cuestión: «A quienes temen la regresión comunitaria, el antiutilitarismo responde mediante el reconocimiento explícito e innegable del papel liberador que han desempeñado históricamente el mercado y el Estado. […] La persona que hoy en día se quisiera implicada en relaciones de intercambio recíproco, pero sin perder las ventajas de la plena participación individual en el mercado y en el Estado es sin género de duda el ciudadano moderno liberado de los vínculos comunitarios» (Salsano, Il dono perduto e ritrovato, p. 19). En efecto, estos autores deben reconocer ahora que el concepto de don también es utilizado por los economistas neoclásicos —que han descubierto, por ejemplo, la importancia del voluntariado— y por las «teorías del management», que comienzan a apreciar el «valor de los vínculos». Pero los teóricos del don permanecen desarmados frente a esta recuperación porque ya han decidido que, entre el don y la mercancía, no hay polaridad y que concebir el don como alternativa total a la mercancía sería de un «romanticismo» deplorable (Berthoud, «Le marché comme simulacre du don?», p. 75). Según el decrecentista Serge Latouche,133 próximo a esta escuela en muchos aspectos (El planeta de los náufragos), en los países del sur del mundo la «economía informal», en la que las relaciones de reciprocidad constituyen un elemento fundamental, no garantiza solo la supervivencia de poblaciones enteras al margen del mercado, sino que incluso puede ser la base de notables éxitos comerciales.

También André Gorz considera que para salir de la crisis que la sociedad atraviesa actualmente hace falta a la vez menos mercado y menos Estado. Así se obtendrían intercambios que no estarían gobernados ni por el dinero ni por ningún aparato administrativo, sino basados en redes de ayuda mutua, de cooperación voluntaria y de solidaridad autoorganizada. Es lo que Gorz llama el reforzamiento de la «sociedad civil» (según Salsano, Il dono, p. 18). Gorz articula una polémica contra el trabajo que no carece de méritos, por más que afirme que el carácter heterónomo del trabajo se debe a las necesidades técnicas de una producción compleja. De

ahí que sea insuperable. Según él, habría que limitar todo lo posible el trabajo heterónomo —que, no obstante, seguirá sometido siempre a las exigencias de la «rentabilidad» abstracta— y poner a su lado una esfera basada en la cooperación libre y desvinculada de la forma del valor. Esta esfera debería estar sostenida económicamente por el Estado. En Gorz siguen presentes las referencias a Marx, más que en los otros autores a los que hemos pasado revista aquí. Él sabe que una cantidad menor de trabajo significa al mismo tiempo una cantidad menor de valor. Pero no considera que esto implique necesariamente una cantidad menor de dinero. A la producción aumentada de bienes de uso no le corresponde un aumento del valor, sino su disminución hoy en día; hay pues muy poco que «distribuir» en términos monetarios. Para creer que hay enormes cantidades de dinero por «distribuir», hay que tomar por «dinero contante» las cantidades ficticias creadas por la especulación. El Estado no puede ayudar económicamente al sector del no trabajo —aunque quisiera— más que en la medida en la que haya todavía procesos de valorización exitosos que produzcan dinero «válido». Esto solo es posible cuando la economía nacional en cuestión —que debe crear la «base imponible» que permite al Estado financiar sus intervenciones— resiste a la competencia cada vez más salvaje en los mercados mundiales. Dicho de otro modo, todas las propuestas hechas en los países más ricos para una redistribución monetaria a favor de los sectores no «rentables» —es decir, para alimentar «bocas inútiles»— presuponen siempre tácitamente que dichas economías mantienen su posición de ganadoras en detrimento del resto del mundo.134

En último término, esta perspectiva del «sin ánimo de lucro» no es muy diferente de la de los neokeynesianos: sí a la mercancía, pero a condición de que se mantenga dentro de sus límites y renuncie a devorar la sociedad entera. Lo cual no es otra cosa que un piadoso deseo. Incluso aquí existe el riesgo de que estas teorías bienintencionadas sirvan finalmente para gestionar la nueva pobreza causada por la disminución del trabajo: se invita a los marginados a organizar ellos mismos su supervivencia ayudándose mutuamente e intercambiando servicios directamente, pero siempre a un nivel material muy bajo porque, como es natural, los recursos seguirán reservados prioritariamente para los circuitos mercantiles, incluso si solo una minoría ínfima puede servirse de ellos. Y nada

cambiaría si se llevara a cabo la propuesta, común entre las diferentes almas de la nueva protesta, de establecer una «renta básica» o «salario social», que se concedería a cada ciudadano independientemente de su trabajo. No es casualidad que el salario social fuese propuesto hace bastantes años precisamente por Milton Friedman, uno de los fundadores del neoliberalismo. Según él, la concesión de una ayuda de supervivencia para cualquier necesitado debería permitir que nos ahorrásemos todas las demás ayudas públicas, como la prestación por desempleo. Ya antes, para ciertos teóricos del liberalismo como Quesnay (Dumont, Homo aequalis, 1999), el cuidado de los pobres era uno de los escasos deberes a los que debería limitarse el Estado. Y si se introdujera verdaderamente el salario social, sería bajo esta forma. En una situación de precarización generalizada, en la que los contratos temporales y a tiempo parcial, los talleres de formación, etc., se alternan con el paro y el trabajo en negro, una ayuda mínima semejante no tendría nada de emancipadora, sino que facilitaría la extensión de tales prácticas. En realidad, habría que combatir el trabajo en cuanto tal, incluso allí donde todavía existe, en lugar de proponer soluciones para asegurar la supervivencia de los nuevos pobres antes de que pidan el acceso a los recursos.

La última mascarada del marxismo tradicional

En los medios que aún reivindican un antagonismo directo contra el capital y que no simpatizan abiertamente con el Estado circula un discurso del que podría tomarse como ejemplo el libro de Michael Hardt y Antonio Negri Imperio, así como otros escritos recientes de Negri y revistas como Multitudes. Los autores de Imperio parten del hecho de que «el lugar central ocupado previamente por la fuerza laboral de los trabajadores fabriles en la producción de plusvalía está siendo hoy llenado cada vez más por la fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa» (Hardt y Negri, Imperio). El análisis de la dimensión social e inmediatamente comunicativa de las nuevas formas de trabajo vivo lleva a los autores a buscar las nuevas figuras de la subjetividad en lo que concierne a la explotación, así como a su potencial revolucionario: «Tras una nueva teoría del valor, entonces, debe formularse una nueva teoría de la subjetividad que opere principalmente a través del conocimiento, la comunicación y el lenguaje» (ib.). Los autores afirman pues que el crecimiento del «trabajo inmaterial» ha trastocado los parámetros tradicionales de la producción del valor. De aquí extraen la conclusión de que la teoría marxiana del valor estaría superada, porque ahora sería imposible distinguir entre trabajo productivo, trabajo reproductivo y trabajo improductivo. En realidad, es esta distinción fallida la que hace que su teoría sea tan débil como muchas otras variantes del marxismo tradicional. Es verdad que a menudo ya no es posible distinguir entre el tiempo de trabajo y el tiempo «libre», y que no podemos medir el tiempo de trabajo. Pero esto solo demuestra que el valor es una camisa de fuerza para las nuevas realidades productivas; de aquí no se deriva que dichas realidades ya estén más allá del dominio del valor ni —como quiere Negri— que «todas las actividades se hayan convertido en lugares de producción, puesto que ya no existe un “lugar de producción”» (Hardt y Negri, Multitud, guerra y democracia en la era del imperio), lo que nos permitiría tirar por la borda la cuestión del trabajo productivo. Este discurso presupone tácitamente que las

nuevas formas de trabajo crean plusvalía por el solo hecho de que habría «explotación»; pero ignora que el capital no aspira simplemente a explotar al mayor número de personas posible, sino al mayor número de personas posible según el nivel de rentabilidad existente, y las dos cosas no son en absoluto idénticas.

Sus afirmaciones sirven a Hardt y Negri para restaurar el concepto de proletariado y afirmar que ahora casi todo el mundo es proletario. Aunque consideran superadas las distinciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, producción y reproducción, capital constante y capital variable, base y superestructura, se guardan mucho de declarar también superada la distinción entre trabajo vivo y trabajo muerto. En efecto, toda su teoría de pretensiones modernistas no es más que una reposición del obrerismo italiano de los años setenta, que por su parte era una repetición extremadamente subjetivista de las posiciones de la Segunda Internacional: el trabajo vivo crea todos los «valores» —este discurso no distingue entre valores y valores de uso—, pero está gobernado y explotado por el capital en cuanto fuerza exterior y parasitaria. La «multitud» que Hardt y Negri describen como conjunto de singularidades diferentes del «pueblo» —el cual no se constituye más que en relación con el soberano— no es, según ellos mismos confiesan, más que otro nombre para el proletariado, al que identifican simplemente con todos los explotados y dominados.

En Imperio no encontramos una verdadera crítica del trabajo; lo que los autores llaman así no es más que un elogio de la resistencia a las condiciones capitalistas de trabajo. La transformación del trabajo en valor no es objeto de crítica en el libro; al contrario, es considerada como un hecho ontológico, neutro e incluso positivo. Negri y Hardt confunden el concepto de trabajo abstracto con el de «trabajo inmaterial»: «Mediante la computarización de la producción, el trabajo avanza hacia la posición de trabajo abstracto» (Hardt y Negri, Imperio). Es decir, que no distinguen entre trabajo abstracto y trabajo concreto y atribuyen la creación de valor al trabajo concreto: «El trabajo aparece simplemente como el poder de actuar. […] Por ello podemos definir el poder virtual del trabajo como un poder de auto-valorización que se excede a sí mismo» (ib.). Según los autores, la cooperación es inmanente al trabajo inmaterial y no se añade a este desde el exterior, a

diferencia del trabajo tradicional en la fábrica. Así pues, la multitud posee ya todas las fuerzas de la cooperación, pero estas son captadas por el capital, que por su parte no crea nada e incluso debe limitarlas. «Las mentes y los cuerpos aún necesitan de otros para producir valor, pero los otros que necesitan no son necesariamente provistos por el capital y sus capacidades de orquestar la producción. […] El trabajo inmaterial parece poder proveer el potencial para algún tipo de comunismo elemental y espontáneo» (ib.). El ordenador sería pues el instrumento que hace realidad el viejo sueño de los marxistas tradicionales de un trabajo que crea valor sin intervención del capital. Negri habla en efecto del «PC [no el Partido Comunista, sino el personal computer] como capacidad autónoma de trabajo, como herramienta integrada en el cerebro, sin necesidad de un patrón que se lo preste a cambio de trabajo» (Negri, Así comenzó la caída del Imperio).135 Quien se entusiasma por esta autovalorización es que ya ha aceptado el valor, y con él también el trabajo y el dinero, y ya no quiere sino cambiar las relaciones de propiedad. Para Negri y Hardt, trabajo y capital no son dos polos de la misma relación de apropiación privada, sino que representan ontológicamente lo lleno y lo vacío, la vida y el vampirismo (Imperio). En realidad, trabajo y capital están indisolublemente ligados entre sí, y el uno no puede existir sin el otro. La crisis del uno es también la crisis del otro. Resulta vano, pues, el sueño capitalista de poder continuar la acumulación incluso sin recurrir más al trabajo; pero vana es igualmente la esperanza obrerista de que el trabajo pueda emanciparse del capital y continuar existiendo en cuanto «trabajo».

El límite del capitalismo reside para Negri y Hardt en la subjetividad de los explotados, y no en las contradicciones internas del capitalismo. Bien al contrario, para ellos este «está milagrosamente sano, y su acumulación más robusta que nunca» (Hardt y Negri, Imperio). Con respecto a la crisis, marean la perdiz afirmando que esta está presente siempre y por todos lados, pues «la crisis es para el capital una condición normal que indica no su fin sino su tendencia y modo de operar» (ib.). El desarrollo capitalista no sería pues más que una malversación parasitaria y represiva de lo que el proletariado crea espontáneamente en su deseo de libertad (cuya proveniencia no se explica jamás). Según Negri y Hardt, sería el proletariado-multitud el que haría la historia, porque serían sus

luchas las que obligarían al capital a evolucionar aceptando reformas políticas y reestructuraciones tecnológicas. Negri y Hardt, al igual que Bourdieu, niegan pues que el capital sea impulsado por su propia dinámica interna y por la competencia; ven en sus nuevas formas solo una reacción a la subjetividad de los explotados. Evidentemente, según ellos, esta última no se ve afectada en modo alguno por la forma-mercancía. Así, los movimientos de protesta después de 1968 habrían contribuido a la difusión del trabajo intelectual, afectivo e inmaterial al valorizar «flexibilidad, conocimiento, comunicación, cooperación, lo afectivo» (Hardt y Negri, Imperio). Según Negri y Hardt, no es el capital el que ha suscitado estos nuevos valores, ni siquiera en el marco de una relación dialéctica. «En verdad, el problema del capital era dominar a una nueva composición [de clase] que se había producido autónomamente y estaba definida mediante una nueva relación con la naturaleza y el trabajo, una relación de producción autónoma» (ib.).

Según Negri y Hardt, no hay que combatir al Imperio mediante un retorno a las formas anteriores, sino haciendo realidad los potenciales de liberación que aquel contendría en su seno. El Imperio —como forma de dominación transnacional— representa a sus ojos un progreso histórico y habría sido creado por las propias multitudes. No sería, en efecto, más que una forma pervertida de lo que la multitud crea: «Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen al Imperio son también capaces de construir un contra-Imperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales» (ib.). En consecuencia, solo falta enviar al gobierno del Imperio a esos proletarios que ya constituyen el Imperio: «Los circuitos de la cooperación productiva han vuelto a la fuerza de trabajo como un todo capaz de constituirse a sí misma en gobierno» (ib.). Un siglo antes, los marxistas de la Segunda Internacional consideraban los monopolios y las sociedades por acciones como los precursores directos de la propiedad social, de suerte que al proletariado solo le faltaba dirigirlos.

Imperio se dirige a un público muy preciso en términos sociológicos: sugiere a las nuevas capas medias que se ganan el pan en el sector «creativo» —informática, publicidad, industria cultural— que ellas representan el nuevo sujeto de transformación de la sociedad. El

comunismo será hecho realidad por un ejército de microemprendedores de la informática. Llama la atención que la «multitud» y sus creaciones encuentren en Negri y Hardt una valoración completamente positiva; solo la apropiación de estas creaciones por el capital sería deplorable. Los autores hablan así de «la acumulación de capacidades expresivas y productivas que han determinado los procesos de globalización en las conciencias de cada individuo y grupo social» (Hardt y Negri, Imperio). Jamás se cuestionan el contenido de esa creatividad, y de este modo aprueban la técnica, la ciencia y las fuerzas productivas tal como se han desarrollado a partir del Renacimiento. ¿Pero qué es eso tan glorioso que han creado la «inteligencia de masas» y la «creatividad difusa» que apasionan a Negri y Hardt en las últimas décadas gracias a la «concentración del trabajo productivo en el campo fluido y plástico de las nuevas tecnologías comunicativas, biológicas y mecánicas» (ib.)? Sobre todo, informática y tecnología genética, armas y buildings cada vez más terroríficos, el cyberpunk y la literatura trash, las nuevas tecnologías de control y la televisión por cable. Incluso admitiendo que estas invenciones fueran testimonio de un grado muy elevado de competencia técnica (aunque solo para una pequeña minoría), persiste el hecho de que ese potencial de «creatividad» solo se ha difundido sin resistencias justamente en esas creaciones, y no en otras. Los sujetos de esta maravillosa multitud han interiorizado plenamente los criterios de la sociedad mercantil, y sus creaciones son prueba de ello. Casi todos los productos materiales e inmateriales de hoy en día son de pacotilla. Lo que habría que hacer es abolirla, en lugar de gritar: «¡es nuestra!».136

Salir de la sociedad mercantil

Lo siguiente continúa siendo un ceterum censeo de toda perspectiva de emancipación social: ha pasado el tiempo en el que se podía oponer una categoría de personas tal como son a la «dominación» y a la «explotación» ejercidas por otro grupo. La crítica del fetichismo de la mercancía exige la superación de todas las formas fetichistas, y en consecuencia también de la forma fetichista del sujeto que no puede imaginar que «el vender y el comprar jamás tendrán fin» (Kurz, «Die letzten Gefecthe», p. 19). Hay que romper, también en el plano personal, con todos los valores impuestos por la sociedad mercantil, las exigencias creadas por el dinero, la valorización del trabajo, la dicha prometida por la mercancía y el culto al éxito y a la eficacia. En la nueva protesta, hay gente que todavía no quiere renunciar a llevar «ropa de marca» ni a los demás paraísos artificiales del consumo, pero que quieren que se les garantice, para la salvación de sus almas, que esa ropa se ha hecho sin explotar a los niños, y para la salvación de sus cuerpos, que ha sido producida con materiales naturales.

La crítica del valor no es una ideología para justificar el ascenso de una nueva clase social o, peor aún, de una nueva elite dirigente. En ciertos aspectos, se acerca más bien a las teorías que diagnostican la crisis de todas las formas de una civilización. Al contrario de lo que dirán sus adversarios, que la acusan de «determinismo», de «objetivismo» o de «fatalismo», la crítica del valor no anuncia leyes de hierro que arrebatarían al individuo toda posibilidad de intervención. Es durante las transiciones históricas de una forma fetichista a otra cuando se debilita el dominio de las formas fetichistas. El declive de la sociedad mercantil debilita al mismo tiempo el condicionamiento determinista que esta es capaz de ejercer, y en consecuencia es solo la descomposición del propio sistema la que aún está determinada por adelantado. El hecho de que la sociedad esté gobernada por leyes deterministas es un hecho históricamente limitado: «Una teoría del determinismo debe

delimitar el campo de validez lógica e histórica en el interior del cual se puede hablar efectivamente de procesos determinados» (Lohoff, «Determinismus und Emanzipation», p. 65). Se trata pues de liberarse de la tiranía de las leyes históricas, no de ejecutarlas. Aquí puede reconocerse el sentido profundo de la afirmación de Marx de que toda la historia capitalista pertenece todavía a la «prehistoria», sometida a fuerzas ciegas.

No hay una sucesión necesaria entre sociedad esclavista, feudalismo, capitalismo y comunismo. La teleología de la historia que, después de diversos desvíos, acabará bien forma parte de la escolástica marxista. Lo que Marx demuestra es que, una vez que el valor se ha convertido en la forma de socialización predominante, esta debe seguir un curso inevitable que concluirá con su autodisolución. Pero no hay ninguna necesidad ni de que el capitalismo apareciese ni de que este abra el camino al socialismo. Fue sobre todo para las primeras generaciones de marxistas para los que la crisis del capitalismo y el advenimiento del socialismo estaban estrechamente ligados, eran casi idénticos: el capitalismo desaparecerá precisamente porque habrá masas populares que querrán transformarlo en socialismo. La crítica del valor, para la cual la crisis significa la autodestrucción del capitalismo, es mucho menos optimista a este respecto: el fin del capitalismo no implica ninguna transición garantizada hacia una sociedad mejor. Bien al contrario, lo que se produce ya en muchas ocasiones es la caída en la barbarie, y corremos el riesgo de que esta sea el resultado final a escala global. No es solo el gran Estado totalitario el que nos amenaza, sino también la anomia. La sociedad mercantil va descomponiéndose, por un lado, en islotes de bienestar (muy relativo) rodeados de alambre de espino y, por el otro, en el resto del mundo, que se hunde a distintos niveles en guerras de bandas por las pocas cosas que todavía tienen «valor». La desintegración de Yugoslavia fue una advertencia a los demás países atrasados que habían creído poder participar en el festín de la sociedad mercantil.137 La última palabra de la economía mercantil consiste en declarar que la humanidad se ha vuelto inútil para la valorización. El totalitarismo del mercado se ha revelado más fuerte que el totalitarismo del Estado.

La implosión del capitalismo deja, sin embargo, un vacío que

también podría permitir el surgimiento de otra forma de vida social. Frente a los progresos de la barbarie, hoy podemos afirmar algo así como un «punto de vista de la humanidad» más allá de las clases, pero sin olvidar que ciertas partes de la humanidad muestran mucho más interés que otras en el mantenimiento de la lógica del valor. No ha habido jamás periodo en la historia en el que la voluntad consciente de los hombres haya desempeñado una importancia como la que tendrá durante la larga agonía de la sociedad mercantil. No hace falta anunciar esta agonía, pues se está produciendo ya bajo nuestros ojos. Los adversarios del orden existente ya no necesitan encontrar estrategias para perturbar la tranquilidad pública o para romper el consenso. Las turbulencias llegan por sí mismas, sin que haya necesidad de que las provoque ningún enemigo declarado del capitalismo. La cuestión es saber qué dirección tomarán. Ha pasado la época en la que toda protesta, en la que toda oposición parecía situarse automáticamente en una perspectiva de emancipación social. Muchos ataques contra el «nuevo orden mundial», sobre todo fuera de los países occidentales, ya no encajan en los esquemas clásicos de izquierda y derecha y sirven finalmente a quienes aspiran a algo completamente distinto de una humanidad liberada.

Hoy más que nunca es urgente hallar alternativas a la sociedad presente. Efectivamente, hay que «reinsertar» la economía en la sociedad, como quería Polanyi, pero entendiendo esto no como integración de una economía que siga siendo mercantil en una sociedad supuestamente más amplia, sino como superación de la división entre producción y consumo y como abolición de la «economía» y del «trabajo», del Estado y del mercado. Un cambio semejante no se producirá en un día, y aquí la vieja distinción entre reforma y revolución ya no tiene mucho sentido. No obstante, ni siquiera las simples luchas defensivas, o ciertas reivindicaciones modestas e inmediatas, tienen ya oportunidades de éxito si no es desde la perspectiva de superar el sistema al completo. Una cosa sobre todo está clara: ninguna crítica del capitalismo es ahora posible sin crítica del trabajo. Tal crítica no es un «lujo» reservado a los países ricos, sino que, bien al contrario resulta todavía más actual allí donde el trabajo ha desaparecido ya o bien no ha llegado jamás; o lo que es lo mismo, para aquellos a los que la sociedad del trabajo les ha hecho saber que no los necesita y que su desaparición

sería un bien para la economía mundial. Cuando ser explotado por el capital se ha convertido en un privilegio reservado a una minoría, la vieja lucha de clases en torno al trabajo pierde todo sentido. La crítica y la abolición práctica del «trabajo» son también la condición previa para comenzar a ser verdaderamente activo, poner en marcha los recursos y salir de la inactividad forzosa a la que la sociedad del trabajo condena a una parte cada vez mayor de la humanidad. El capitalismo ha sido una expropiación de los recursos, ahora hay que organizar su reapropiación.

Para encontrar una alternativa a la sociedad mercantil no hay que irse muy lejos ni elaborar «utopías»: es en la fuente de la sociedad occidental, justamente allí donde la mercancía inició su triunfo histórico, donde se encuentra también su contrario. Hay una idea en Aristóteles que merece verdaderamente ser retomada: la idea de la «vida buena» como auténtica finalidad de la sociedad. Es lo contrario del servicio al dios-fetiche del dinero.

Notas

1Sus principales libros aparecidos después de 2003 son: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung [La guerra por el orden mundial. El fin de la soberanía y las mutaciones del imperialismo en la época de la globalización] (Horlemann Verlag, 2003); Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems [El capital mundial. La globalización y los límites internos del sistema moderno productor de mercancías] (Edition Tiamat, 2005); Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie [Dinero sin valor. Elementos fundamentales para una transformación de la crítica de la economía política] (Horlemann Verlag, 2013), así como diversos volúmenes en los que se reúnen sus ensayos. Estas obras aguardan aún su traducción al español, si bien muchos otros textos de la crítica del valor ya están disponibles en esta lengua, ya sea en papel o en Internet.

2He analizado diferentes aspectos del agotamiento del capitalismo y las reacciones que este ha suscitado en los ensayos reunidos en el volumen Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos , Logroño: Pepitas de calabaza, 2011. Traducción de Diego Luis Sanromán.

3Del «líder campesino» José Bové. Publicado en 2001.

4Es él mismo el que aplica los términos «esotérico» y «exotérico» a Adam Smith (26.2/163; Théories II, 185, 188. Se trata de la cuestión de saber si Smith penetra hasta la esencia del proceso global o si se sitúa en el punto de vista del capitalista individual). Ya antes, Heinrich Heine y los jóvenes hegelianos habían aplicado

estos términos a Hegel, y otros más tarde a Platón.

5Es preciso incluir aquí una gran parte de lo que se conoce con el nombre de «marxismo crítico». Los representantes de este último se limitaban por lo general a la crítica y la refutación —seguramente meritorias— de la interpretación «ortodoxa» o estalinista de la obra de Marx (por ejemplo, en los libros de M. Rubel [Marx critique du marxisme . París: Payot, 1974] y K. Papaioannou [Marx et les marxistes . París: J'ai lu, 1965, luego París: Flammarion, 1972, 1984; L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme . París: Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1967]). Estos se interesaban sobre todo por el aspecto político de la teoría de Marx y por su crítica de la ideología, mientras que concebían su crítica de la economía política exactamente como lo hacía la interpretación ortodoxa: considerando que su pivote eran los conceptos de clase, propiedad privada y trabajo vivo. En ocasiones, los teóricos más «radicales» acentuaban aún más nociones tales como la «lucha de clases» y reprochaban a los «ortodoxos» el haberlas edulcorado. En cuanto rechazaban tales nociones (como la «ontología del trabajo» que creían reconocer en Marx), estos intérpretes —por ejemplo, C. Castoriadis o C. Lefort— rechazaban también la crítica marxiana de la economía política, sin hacer ninguna tentativa de criticar a Marx a través de Marx, y sin imaginar siquiera que la clave para superar los conceptos «marxistas» podría encontrarse en el propio Marx. Otros querían mantener la «economía» de Marx en su interpretación tradicional, pero combinándola con los resultados de otras disciplinas particulares como la lingüística, la antropología o la sociología empírica. Existe igualmente en este marco una fuerte tendencia a revisar la teoría de Marx a la luz de la concepción burguesa de la democracia. El resultado final de estos eclecticismos era por lo general el abandono puro y simple de las categorías marxianas mismas. Todas estas teorías tienen en común el hecho de no referirse jamás a la crítica marxiana del valor y de la mercancía, y mucho menos atribuirle un papel central. Y por muy frecuente que fuera en cierta época el uso de los términos «fetichismo» o «alienación», tales fenómenos jamás se ponían en relación con la estructura de la mercancía.

6La teoría del fetichismo desarrollada en este libro debe mucho sobre todo a las revistas alemanas Krisis y Exit! y a menudo retoma su punto de vista. Nosotros mismos hemos contribuido a la elaboración de este enfoque y se encuentra en estas páginas bastante más de lo que muestran las citas explícitas.

7Tras haber terminado el primer volumen de El Capital , Marx le escribió a Engels en una carta fechada el 22 de junio de 1867: «Hasta aquí, los señores economistas no se han dado cuenta de algo sencillísimo, de que la igualdad 20 varas de lienzo = 1 levita no es más que la base embrionaria de la igualdad 20 varas de lienzo = 2 libras esterlinas y, por lo tanto, de que la forma más simple de la mercancía , aquella en que su valor no aparece todavía como una relación o proporción con todas las demás mercancías, sino que se expresa solamente como forma diferenciada de su propia forma natural, encierra todo el secreto de la forma dinero y, por tanto, in nuce , de todas las formas burguesas del producto del trabajo » (Correspondencia , Hab.). Ya con ocasión de una reseña de la Contribución a la crítica de la economía política que Engels tenía proyectado escribir, Marx le había escrito el 22 de julio de 1859: «En el caso de que escribas algo, no habría que olvidar: 1) que el proudhonismo es aniquilado en su raíz; 2) que el carácter específicamente social, en modo alguno absoluto, de la producción burguesa es analizado aquí desde su forma más simple: la de la mercancía». En una carta del 8 de enero de 1868, Marx enumera los «tres elementos fundamentalmente nuevos» de El Capital : «a todos los economistas sin excepción se les escapa algo tan simple como el que si la mercancía encierra el doble aspecto de valor de uso y valor de cambio, el trabajo por ella representado tiene que poseer también necesariamente un doble carácter, mientras que el simple análisis del trabajo sans phrase , como en Smith, Ricardo, etc., tropieza siempre forzosamente con confusiones. He aquí, en fin, todo el secreto de la concepción crítica». Marx volvió a señalar a menudo la importancia de su teoría sobre el doble carácter del trabajo y la novedad que esta representa. Hablando una vez más de El Capital que acababa de terminar, le escribe a Engels el 24 de

agosto de 1867: «Lo mejor que hay en mi libro es: 1) (y sobre esto descansa toda la comprensión de los hechos) la puesta en relieve desde el primer capítulo del doble carácter del trabajo, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio».

8Recordamos aquí muy brevemente la formación de la teoría del valor y de la mercancía en Marx. Para mayores precisiones, se pueden leer los siguientes trabajos: Roman Rosdolsky: Génesis y estructura de «El Capital» . Traducción de Pedro Scaron. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1978. Ernst Mandel: La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de «El Capital» . Traducción de Francisco González Aramburu. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2002. Hans-Georg Backhaus: Dialektik der Wertform. Untersuchungenzur Marxschen Ökonomiekritik , Fribusgo en Brisgovia: Ça-ira-Verlag, 1997. Fred E. Schrader: Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum Kapital von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858 . Hildesheim: Gerstenberg, 1980. Witali S. Wygodski: Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werks «Das Kapital» von Karl Marx (1965). Traducción alemana de H. Friedrich, Verlag Die Wirtschaft, Berlín, 1967; tr. inglesa: Vitali Vygodski, The Story of a Great Discovery, Berlín, 1973; tr. italiana: Introduzione ai «Grundrisse» di Marx , Firenze: La Nuova Italia, 1974 ; Witali S.: Wygodski: Wie «Das Kapital» entstand (1970), tr. alemana de G. Wermusch, Verlag Die Wirtschaft, Berlín, 1976. Tuchscheerer, Walter, Bevor «Das Kapital» entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858 . Berlín: Akademie-Verlag, 1968; nueva edición Pahl-Rugenstein, Köln; tr. Italiana Firenze: La Nuova Italia, 1980. Enrique Dussel: La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse». México D. F.: Siglo XXI, 1985; Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63 . México: Siglo XXI, 1988; El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital» . México: Siglo XXI, 1990.

Tras la derrota de la revolución de 1848-9 y su traslado a Londres en 1849, Marx retomó sus estudios de economía política,

comenzados en 1844. Entonces tenía en proyecto un escrito que creía poder concluir en «cinco semanas» (Carta de Marx a Engels, 2 de abril de 1851). Pero no fue hasta el verano de 1857, después de una gran crisis económica y a la espera pues de una revolución inminente, cuando Marx comenzó la redacción del gran manuscrito conocido con el título de Grundrisse. A un comienzo que contiene consideraciones sobre la producción «en general» (la famosa «Introducción») le sigue un nuevo punto de partida con el análisis del dinero, que contiene el primer núcleo de la teoría del valor. La última página del manuscrito incluye aun otro nuevo comienzo titulado: «1. Valor». Antes de terminar los Grundrisse, en una carta a Engels fechada el 2 de abril de 1858, Marx ofrece un resumen (al que bautiza como Short outline) de algunos de sus resultados, sobre todo en lo que respecta al valor. A finales de 1858, tras haber encontrado un editor, Marx emprende la redacción de una primera versión de la Contribución a la crítica de la economía política (llamada por los editores Urtext, «Fragmento de la versión primitiva»). Al parecer, comenzaba por el valor; pero solo nos ha llegado una parte del segundo capítulo sobre el dinero y el comienzo del tercer capítulo, sobre el capital. En 1859 se publicó en Berlín la Contribución a la crítica de la economía política, con dos capítulos sobre la mercancía y el dinero. Inicialmente Marx tenía la intención de publicar una serie de fascículos. En la primera mitad de los años 1860 escribió la redacción primitiva de los tres volúmenes de El Capital, las Teorías sobre la plusvalía (publicadas en 1905-1910) y otros manuscritos relacionados, como los Resultados del proceso de producción inmediata, publicados en 1933. En 1867 envió a la imprenta el primer volumen de El Capital, cuyo primer capítulo contenía un resumen modificado de la Contribución. Como sus amigos L. Kugelmann y Engels temían que la teoría del valor fuese difícil de entender, Marx añadió en el último momento un «suplemento» que contenía una versión «popularizada» del análisis de la forma del valor. Para la segunda edición de El Capital (1873), Marx revisó de nuevo con esmero el primer capítulo y lo transformó en la primera sección, dividida en tres capítulos. Existen pues cinco versiones de la teoría del valor, a las cuales vendrá a unirse además la traducción francesa de El Capital (1872-1875), revisada por el propio Marx basándose en la segunda edición alemana. Es sobre todo en el primer capítulo donde la versión francesa contiene ciertas peculiaridades; y según Marx,

«posee un valor científico independiente del original» (Capital I, 1, p. 34). Finalmente, en sus observaciones sobre el Manual de economía política del economista alemán Adolph Wagner, escritas alrededor de 1880, Marx se entrega también a unas últimas reflexiones sobre su propia teoría del valor.

La teoría marxiana del valor ha sido objeto de muy pocos estudios filológicos, o incluso de una simple atención al texto. En ella se encuentran numerosas frases que, a pesar de su carácter impactante, nadie había citado hasta la década de 1960. Menos aún fueron juzgadas dignas de una discusión profunda. Es igualmente significativo que los Grundrisse, publicados por primera vez en su lengua original en 1939, en Moscú, apenas recibieran atención hasta más o menos 1965 y fuesen traducidos muy tardíamente a otras lenguas (Francia, 1968; Italia, 1969; España, 1972; Estados Unidos, 1973). De la misma manera, casi nadie había tenido en consideración la primera edición alemana de El Capital, que por otro lado era casi imposible de consultar: habían sobrevivido muy pocos ejemplares y jamás se había reimpreso. El hecho de leer la teoría del valor basándose exclusivamente en la segunda edición de El Capital acarreaba en sí mismo una subestimación de sus raíces hegelianas y de sus aspectos problemáticos.

9«Para la sociedad burguesa, la forma económica celular constituye la forma de mercancía del producto del trabajo o la forma de valor de la mercancía», escribe Marx en el prefacio a El Capital , previendo con mucha agudeza: «Para la persona inculta, su análisis parece perderse en sutilezas» (Capital I, 1, p. 16).

10 Marx apenas se detiene a demostrar la exactitud de la «teoría del valor-trabajo» elaborada por la economía política burguesa «clásica», sobre todo por Smith y Ricardo, y que parece utilizar como punto de partida. En su época rara vez se ponía en cuestión. Más tarde, la ciencia económica oficial empezó a afirmar que el valor de una mercancía puede determinarse mucho mejor mediante

la «utilidad marginal». Con esta supuesta refutación de la teoría del valor-trabajo, la ciencia económica académica creía haber refutado incluso toda la teoría de Marx en sus presupuestos. En realidad, la ciencia económica académica abandonó muy pronto cualquier preocupación teórica, incluso de naturaleza apologética, en beneficio de simples modelos matemáticos, y dejó de interesarse por cualquier tipo de determinación del valor. Lo más importante, como veremos, es el hecho de que en su crítica del valor Marx supera la teoría «naturalista» del valor-trabajo que encontró en sus predecesores. Sin esta superación, olvidada también por los marxistas tradicionales, las críticas dirigidas a Marx —por ejemplo, en el debate sobre la «transformación de los valores en precios»— estarían parcialmente fundadas. Por lo demás, Marx no «prueba» su concepción del valor de forma preliminar: es toda la coherencia interna de su teoría y su capacidad para explicar los fenómenos empíricos la que prueba la exactitud de la concepción del valor que constituye su base. El 11 de julio de 1868 Marx escribió a su amigo Ludwig Kugelmann a propósito del autor de una reseña sobre el primer volumen de El Capital , que en la revista Centralblatt le había reprochado no «demostrar» su teoría del valor: «El infeliz no ve que incluso si en mi libro no hubiera ningún capítulo acerca del «valor», el análisis de las condiciones reales que yo hago contendría la prueba y la demostración de relaciones reales de valor. La cháchara acerca de la necesidad de demostrar la noción de valor se basa únicamente en la ignorancia más crasa, tanto del tema en cuestión como del método científico» (Obras Escogidas II).

11 Para evitar todo malentendido, hay que tener siempre en cuenta que para Marx el «valor» no es idéntico al «precio». El valor no tiene existencia empírica y no es mensurable en el caso particular porque las relaciones efectivas son infinitamente más complejas que nuestros ejemplos elementales. Así, en el valor de cada mercancía se incluyen casi siempre los valores de otras mercancías que han concurrido en su producción. En la composición del precio, distinto del valor, entran también la oferta y la demanda y otros factores. No obstante, los precios gravitan siempre alrededor de los valores, que en última instancia los determinan. La realidad superficial formada por los precios «vela» la realidad fundamental constituida

por los valores, pero sin invalidarla en absoluto. La moderna ciencia económica burguesa se ocupa exclusivamente de los precios, y en consecuencia de una simple forma fenoménica; para ella, la categoría del valor es una inútil especulación filosófica sobre una hipotética «cosa en sí».

12 «Se pueden comprender empíricamente los trabajos concretos y útiles, y se pueden comprender empíricamente el valor de cambio y el dinero. Pero en medio hay una laguna que no se puede comprender empíricamente y que Marx trata de colmar con las categorías «incomprensibles» del trabajo abstracto y el valor» (Kurz, Abstrakte Arbeit , p. 80). Krisis es una revista publicada en Núremberg (Alemania) a partir de 1986, inicialmente con el título de Marxistische Kritik . Sus principales colaboradores —Robert Kurz, Roswitha Scholz, Peter Klein, Norbert Trenkle y Ernst Lohoff — han publicado además gran cantidad de libros, ensayos, artículos y folletos, algunos de los cuales se citan en esta obra. Krisis organiza regularmente seminarios, conferencias y encuentros. A diferencia de otros representantes de la «crítica del valor», Krisis se sale del terreno universitario y erudito para pasar de la teoría a los análisis históricos y contemporáneos con una buena dosis de polémica. Su campo de intervención es muy amplio y va de las más sutiles interpretaciones de la teoría marxiana hasta los comentarios de los movimientos bursátiles publicados en la prensa diaria. Ninguno de sus autores principales está ligado a la universidad o a otras instituciones. Su teoría nació en los márgenes de los grupos de discusión marxista de los años ochenta para hacerse poco a poco con un público bastante amplio. En efecto, sus obras, y en especial las de Robert Kurz, alcanzan —en Alemania y en Brasil— tiradas inhabituales para este género de literatura. Con Krisis , la crítica del valor se ha separado definitivamente del marxismo tradicional y de la teoría burguesa académica, y superado también su fase inicial, cuando era una especie de ciencia esotérica. [En castellano puede consultarse Anselm Jappe, Robert Kurz y Claus Peter Ortlieb, El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía . Logroño: Pepitas de calabaza, 2009. Traducción de Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola. (N. del t.).]

13 Por «economía política clásica» Marx entiende el desarrollo teórico que comienza a finales del siglo XVIII , en Francia pero sobre todo en Inglaterra, para encontrar su culminación con Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823). Marx le reconoce un cierto valor científico a esta «economía política clásica»; después de Ricardo, sin embargo, la economía política se habría vuelto mezquinamente apologética y «vulgar», como él mismo dice. No obstante, la deuda teórica de Marx con la teoría «clásica» es mucho más modesta de lo que ciertos marxistas y ciertos antimarxistas (como J. Schumpeter) consideran conveniente creer.

14 «[A los productores] las relaciones sociales de sus trabajos privados se les presentan como lo que son , es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino más bien como relaciones objetivas de las personas y relaciones sociales de las cosas» (Capital I, 1, p. 104. Cursivas del autor).

15 No hay ninguna duda de que para Marx la mercancía constituye en cuanto tal una categoría fetichista. Lo que sigue son citas extraídas de diferentes obras suyas: «En el proceso capitalista, cada uno de los elementos, hasta el más simple, por ejemplo la mercancía, es ya una inversión y hace aparecer lo que son relaciones entre personas como cualidades de las cosas y como relaciones sociales de las personas con las cualidades sociales de estas cosas» (Teorías sobre la plusvalía , vol. 3, p. 449, trad. modificada). En la Contribución podemos leer que «la antítesis de mercancía y dinero es la forma abstracta y general de todas las contradicciones contenidas en el trabajo burgués» (Contribución , p. 83). En los Resultados inmediatos del proceso de producción , Marx ve «la base para el fetichismo de los economistas», ya en el hecho de que se trata de «una relación social determinada, exactamente al igual que dentro de este modo de producción los implicados en este consideran el producto en sí y para sí como mercancía » (El Capital. Libro I Capítulo I (inédito) , p. 12). Finalmente, en el tercer volumen de El Capital , Marx resume así su

pensamiento: «En las categorías más sencillas del modo capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, en la mercancía y el dinero, hemos demostrado ya el carácter mistificante que convierte las relaciones sociales, a las que sirven de exponentes en la producción los elementos materiales de la riqueza, en propiedades de estas mismas cosas (mercancía) y de un modo más acentuado la propia relación de producción en una cosa (dinero)» (Capital III, 3, p. 281). Y más adelante, en el mismo libro, precisa: «De las dos características anteriores del producto como mercancía, o de la mercancía como mercancía producida capitalistamente, se desprende ya toda la determinación de valor y la regulación de la producción global por el valor. […] Además, en la mercancía, y más aún en la mercancía como producto del capital, va implícita la objetivación de las determinaciones sociales de producción y la personificación de las bases materiales de la producción, que caracteriza todo el modo capitalista de producción» (ib., pp. 350-1).

16 «Es relativamente fácil distinguir entre el valor de la mercancía y su valor de uso, o entre el trabajo que forma el valor de uso y el mismo trabajo como gasto de fuerza humana de trabajo. […] Estas antítesis abstractas se desdoblan por sí mismas, y de ahí que sea fácil distinguirlas. No ocurre lo mismo con la forma de valor , que solo existe en la relación entre mercancía y mercancía» (El Capital — México — , p. 990).

17 «Es en una relación social determinada de los productores donde estos equiparan como trabajo humano sus diversos tipos de trabajo útil. Y es en una relación social determinada de los productores donde estos miden la magnitud de sus trabajos por la duración del gasto de fuerza humana de trabajo . Pero en nuestro tráfico, estos caracteres sociales de sus propios trabajos se les aparecen como propiedades sociales naturales , como determinaciones objetivas de los productos mismos del trabajo ; la igualdad de los trabajos humanos se les presenta como propiedad de valor de los productos del trabajo; la medida del trabajo por el tiempo de trabajo socialmente necesario, como magnitud de valor de los productos del trabajo; por último, la relación social de los productores a través de

sus trabajos, como relación de valor o como relación social entre esas cosas , entre los productos del trabajo. En suma, los productos del trabajo se manifiestan a los productores como mercancías , cosas sensorialmente suprasensibles, esto es, cosas sociales » Capital I, 3, p. 1030).

18 Marx ofrece probablemente la mejor descripción de esta inversión en un pasaje del «suplemento» a la primera edición de El Capital : «Dentro de la relación de valor y de la expresión del valor incluida en ella, lo general abstracto no cuenta como una propiedad de lo concreto, de lo real y sensible, sino al revés: lo real y sensible no cuenta más que como forma de manifestación o de realización de lo abstracto y general. Por ejemplo, el trabajo del sastre contenido en el equivalente traje no contiene, dentro de la expresión de valor de la tela, la propiedad general de ser también trabajo humano. Al contrario. Ser trabajo humano se considera su esencia ; ser trabajo de sastre no cuenta más que como una forma fenoménica o una determinada forma de realización de su esencia . [...] Esta inversión por la cual lo que es concreto y sensible solo cuenta como forma fenoménica de lo que es abstracto y general, en lugar de que lo abstracto y general cuente como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Y al mismo tiempo dificulta la comprensión del valor. Si digo: el derecho romano y el derecho alemán son los dos derecho, se trata de algo evidente. Si por el contrario digo: el derecho, esta entidad abstracta, se hace realidad en el derecho romano y en el derecho alemán, en estos derechos concretos, el nexo se convierte en algo místico» (Das Kapital , p. 634).

19 Este término no se encuentra en Marx, pero expresa muy claramente su contenido en formulaciones como la siguiente, extraída de la Contribución a la crítica de la economía política : «Esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, pero a la vez no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos

orgánicos a aire» (Contribución , p. 13); o en aquella otra en la que se alude a reducir de forma « efectiva todos los trabajos a trabajos de la misma índole» (ib., p. 14; cursivas del autor). Para que «la existencia de una mercancía en particular como equivalente general se convierta, de mera abstracción, en resultado social del propio proceso de intercambio» (ib., p. 30), basta con que todas las mercancías expresen su valor en la misma forma de equivalente. «La equiparación con la tejeduría reduce efectivamente la sastrería a lo que realmente es igual en ambos trabajos, a su carácter común de trabajo humano. […] Tan solo la expresión de equivalencia entre mercancías de tipo diferente saca a relucir el carácter específico del trabajo creador del valor, al reducir efectivamente los trabajos de género diferente contenidos en mercancías de género diferente a su común denominador, al trabajo humano en general» (Capital I, 1, p. 75; cursivas del autor). Las mismas observaciones vuelven a aparecer en las sucesivas etapas del análisis marxiano. En el segundo volumen de El Capital podemos leer: «Quienes consideran esta autonomización del valor como una pura abstracción, olvidan que el movimiento del capital industrial es esta abstracción in actu » (Capital II, 1, p. 131). En los Resultados del proceso inmediato de producción , Marx dice a propósito de la diferencia entre el trabajo concreto y el «trabajo indiferenciado, socialmente necesario, general»: «Ahora bien, dentro del proceso de producción esa indiferencia sale a nuestro encuentro de manera activa . Ya no somos nosotros los que la forjamos, sino que es ella la que se forja en el proceso de producción» (Capital. [inédito] , p. 23). La abstracción mental no hace más que resumir hechos empíricos que son aceptados como un dato incontestable. Por el contrario, el concepto de abstracción real y el desarrollo conceptual ponen en duda la realidad empírica y tratan de explicar su génesis, demostrando de tal manera que dicha realidad también podría ser diferente.

20 Ya que la conciencia moderna se interesa mucho por el lenguaje y encuentra pocas consideraciones de Marx al respecto, he aquí una interesante comparación entre el dinero y el lenguaje que Marx establece en los Grundrisse : «No menos falso es el parangonar el dinero con el lenguaje. Las ideas no son transformadas en lenguaje,

así como si su carácter propio existiera separado y su carácter social existiera junto a ellas en el lenguaje, como los precios junto a las mercancías. Las ideas no existen separadas del lenguaje» (Grundrisse I, p. 90).

21 Es cierto que Marx habla casi siempre de la producción de objetos materiales , que era la que prevalecía sobre todo en su época. Pero la lógica de la mercancía no cambia en modo alguno si el trabajo abstracto se hace realidad en un resultado inmaterial o en un «servicio». Marx escribe en efecto que es lo mismo que alguien invierta su dinero en una fábrica de salchichas que en un taller de formación. Resulta pues absurdo afirmar que la teoría de Marx estaría superada porque hoy predomina la producción inmaterial (servicios, información, comunicación, etc.). Con todo, retomaremos más tarde este asunto en relación con la discusión sobre el trabajo productivo.

22 Dicho de otro modo, la economía política nunca tuvo en consideración la faceta cualitativa del problema: «Esta transformación de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en trabajos sociales iguales , representables por tanto en todos los valores de uso, trabajo susceptible de ser cambiado por cualquiera de ellos, esta faceta cualitativa de la representación que está implicada en la representación del valor de cambio como dinero, no aparece desarrollada en Ricardo. Ricardo pasa por alto esta circunstancia: la necesidad de representar como trabajo social igual , es decir, como dinero, el trabajo contenido en las mercancías» (Teorías III, p. 116, trad. modificada).

23 La comprensión del concepto de trabajo abstracto se hace más difícil por el hecho de que el propio Marx no la separó sino gradualmente, y nunca por completo, del concepto de trabajo medio (o socialmente necesario) y del concepto de trabajo simple (opuesto al trabajo complejo). Solo poco a poco Marx fue ganando conciencia

de algunos de los aspectos más importantes de estos descubrimientos; por ejemplo, de la diferencia fundamental entre el trabajo abstracto y el trabajo medio, entre el trabajo sans phrase y el trabajo abstracto en cuanto sustancia del valor, y sobre todo entre el valor y el valor de cambio. La literatura marxista por lo general ha descuidado estas diferencias.

En la Contribución a la crítica de la economía política, Marx identifica dos abstracciones diferentes: por un lado, un proceso de producción cada vez más mecanizado que hace abstracción de las cualificaciones particulares de los trabajadores —es decir, la sustitución del trabajo cualificado por el trabajo simple—; por el otro, el «trabajo abstracto» como forma social. Al comienzo del primer capítulo de la primera edición de El Capital, Marx no habla todavía del trabajo abstracto, sino solamente del «trabajo» como sustancia del valor, midiendo el trabajo creador de valor a partir del simple trabajo medio (Capital I, 3, p. 974). Marx introduce el concepto de «trabajo abstracto» solo con ocasión del análisis de la forma simple del valor (ib., p. 1033). Hasta la segunda edición de El Capital Marx no distingue rigurosamente entre el trabajo medio y el trabajo abstracto como determinación formal, comenzando de inmediato con el trabajo abstracto como sustancia del valor.

En la Contribución, Marx no distingue todavía de forma estricta entre el valor y el valor de cambio. Incluso en Salario, precio y ganancia, una serie de conferencias de divulgación que Marx dio en 1865, dice: «Cuando hablo del valor, me refiero siempre al valor de cambio» (Obras escogidas, p. 203). Como siempre, cuando quería «popularizar» un tema, más bien favorecía los equívocos. En la Contribución Marx había escrito: «En cuanto valor de cambio, todas las mercancías son solo medidas determinadas de tiempo de trabajo coagulado» (Contribución, p. 12); en El Capital cita esta frase de su propio libro, pero sin indicar el cambio realizado: «Como valores, todas las mercancías no son más que determinadas medidas de tiempo de trabajo coagulado» (Capital I, 1, p. 61). En la primera edición leemos: «Un objeto puede ser valor de uso sin ser valor de cambio», mientras que en la segunda edición: «Un objeto puede ser

valor de uso sin ser valor» (ib., p. 62). Mientras que la segunda frase de la Contribución a la crítica de la economía política afirma: «Sin embargo, toda mercancía se presenta bajo el doble punto de vista de valor de uso y valor de cambio» (Contribución, p. 9), el primer subcapítulo de El Capital lleva por título: «Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor» (Capital I, 1, p. 55). En la primera edición, una nota a pie de página indica: «En lo sucesivo, cuando empleamos la palabra "valor" sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio» (El Capital I, 3, p. 974), mientras que en la segunda edición Marx dice: «La expresión valor se utiliza aquí, como ocurrió ya antes en algunos pasajes, como valor cuantitativamente determinado, esto es, como magnitud de valor» (Capital I, 1, p. 79, nota 19). En las Teorías sobre la plusvalía, escritas después de la redacción de la Contribución y antes de la de El Capital, Marx descubre que la distinción fallida entre el valor y el valor de cambio es precisamente uno de los errores de Ricardo: «Lo que en este respecto debe reprocharse a Ricardo es simplemente que no distingue de modo riguroso los diferentes momentos en el desarrollo del concepto de valor; el valor de cambio de la mercancía, tal y como se representa, se manifiesta en el proceso de intercambio de mercancías, [y hay que distinguir] entre la existencia de la mercancía como valor y su existencia como cosa, como producto o valor de uso» (Teorías III, p. 110). En las notas sobre Adolph Wagner, Marx subraya implícitamente la insuficiencia de su propia distinción anterior: «Yo no divido pues el valor en valor de uso y valor de cambio como opuestos en que se descompone lo abstracto, el valor, sino que digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la "mercancía", es, por una parte, valor de uso y, por otra, "valor", no valor de cambio, pues este no es más que una simple forma fenoménica y no su propio contenido» («Glosas marginales Tratado de economía política de Adolph Wagner», pp. 176-7). Parece ofrecer pues una respuesta negativa a la pregunta que se había planteado veintitrés años antes en los Grundrisse: «¿No es menester concebir el valor como la unidad de valor de uso y valor de cambio? ¿En sí y para sí, el valor en cuanto tal es lo universal con respecto al valor de uso y al valor de cambio como formas particulares suyas? (Grundrisse I, p. 207).

24 «El trabajo abstracto, pues, no sería esencialmente otra cosa que el "devenir-vacío" del trabajo de los "productores inmediatos", es decir, la separación de las "potencias intelectuales" del proceso mismo de producción hasta reducir este último a un trabajo repetitivo, sin contenido y vaciado de toda potencia científica procedente del intercambio con la naturaleza, y en consecuencia a un trabajo abstracto que acarrearía indiferencia y frustración. Este análisis aparentemente "crítico" del trabajo abstracto se basa en realidad en una gran confusión de conceptos. Sin darse cuenta de ello, se mantiene en el plano del "trabajo concreto" que, en cuanto tal, implica al "trabajo abstracto" en un plano por completo diferente. […] La división capitalista del trabajo y su desarrollo técnico y material no son la causa y la esencia, sino más bien la consecuencia y la forma fenoménica del principio formal tautológico del "trabajo" social. Quisiera llamar a esta forma fenoménica sobre el plano material y técnico el devenir-abstracto empírico del trabajo , distinguiéndolo del principio formal del propio trabajo abstracto» (Kurz, «Die verlohrene Ehre der Arbeit», pp. 27-8).

25 Cf. la misma frase en la edición francesa de El Capital redactada por el propio Marx: «La forma natural del trabajo, su particularidad —y no su generalidad, su carácter abstracto, como en la producción mercantil—, es también su forma social» (Das Kapital , p. 58).

26 Estos ejemplos, como todos los ejemplos utilizados para explicar la lógica del valor, tienen un alcance limitado y sirven tan solo para facilitar la comprensión.

27 «Allí donde el trabajo es común, las relaciones de los hombres no se manifiestan en su producción social como "values" o "things". [...] En la primera parte de mi obra [la Contribución] he expuesto cómo el trabajo basado en el intercambio privado se caracteriza porque en él el carácter social del trabajo se "representa" —invertido— como "property" de las cosas, porque en él una relación

social aparece como una relación de las cosas entre sí (de los “products, values in use, commodities”)» (Teorías III, pp. 114-5).

28 Naturalmente, esta «sociedad» no tiene fronteras fijas. En el marco de la economía tradicional de subsistencia, la sociedad puede ser la aldea dentro de la cual tienen lugar casi todos los intercambios; puede tratarse igualmente, sobre todo hoy en día, del mundo entero, donde cada trabajo se encuentra en competencia inmediata con los trabajos ejecutados en la otra punta del planeta. En rigor, cada trabajo tiene como referencia varias sociedades; pero todo esto no tiene relación con el nivel de análisis que aquí nos interesa.

29 Para comprender el concepto marxiano de trabajo abstracto, es necesario hacer referencia a los conceptos hegelianos de universalidad abstracta y universalidad concreta. Marx los utiliza, por ejemplo, en la «Introducción» a los Grundrisse , donde más que en cualquier otro lugar desarrolla su propio método. Aquí opone la reducción a «abstracciones cada vez más sutiles» al paso hacia la «rica totalidad», y concluye: «Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones» (Grundrisse I, p. 21). La universalidad concreta es el resumen de lo concreto en cuanto concreto, una unidad que no violenta la diversidad de los seres reunidos. La universalidad abstracta, por el contrario, borra lo concreto y crea una universalidad en la que ya no queda ningún trazo de este; no es la simple suma de elementos concretos, sino que posee una existencia autónoma al lado de ellos. La universalidad abstracta del trabajo social significa que la universalidad social del trabajo (su carácter social) está realmente separada de la riqueza concreta de los trabajos útiles particulares. Una universalidad concreta del trabajo contendría la riqueza de lo particular, y en tal caso tanto la universalidad como la particularidad del trabajo serían sociales. En la producción de mercancías, el trabajo total no aparece como universalidad concreta, como la suma de los trabajos particulares, sino como universalidad abstracta que reduce todos los trabajos particulares a expresiones puramente cuantitativas de la universalidad abstracta: a sumas de dinero. Allí donde los trabajos

se refieren inmediatamente los unos a los otros en cuanto trabajos útiles, no hay necesidad de una universalidad abstracta. El dinero, por el contrario, representa «la encarnación de la universalidad abstracta, que no "contiene" en absoluto la totalidad concreta del sistema de los trabajos útiles, sino que por el contrario los "borra"» (Kurz, «Abstrakte Arbeit», p. 70; este ensayo expone bien la problemática). Es la autonomización de la cantidad la que hace de él una universalidad abstracta, pues cuando la cantidad permanece ligada a la determinación concreta del contenido, su universalidad es igualmente concreta. Si el acto de medir la duración del trabajo no borra su contenido social no se trata de trabajo abstracto. No obstante, más adelante veremos que sería más exacto decir que el propio concepto de «trabajo» pierde su sentido fuera de la esfera moderna del trabajo abstracto y de su mensurabilidad.

30 «Una mercancía, la tela, se encuentra, pues, en la forma de inmediata intercambiabilidad con todas las demás o en forma social directa porque y en tanto todas las demás mercancías no se encuentran en ella» (Capital I, 1, p. 98).

31 «El trabajo de cada persona es un trabajo social precisamente porque se distingue del trabajo de los demás miembros de la sociedad, del cual constituye una integración material. El trabajo en su forma concreta es inmediatamente social» (Rubin, Dialektik , p. 12).

32 «La maquinaria […] solo funciona en manos del trabajo directamente socializado o colectivo» (Capital I, 2, p. 99).

33 «Se podría decir que, cuanto más se convierten los trabajos en "trabajos privados", menos "independientes son el uno del otro" en el sentido concreto y material» (Kurz, « Die verlohrene » Ehre , p. 41)

34 Es el triunfo de la mediación sobre lo que está mediatizado, un tema que se encuentra ya en las primeras reflexiones de Marx. En sus notas de lectura comentadas sobre los Elementos de economía política de James Mill (1844) escribe: «Puesto que el mediador es el poder real sobre aquello con lo que me pone en relación, es claro que se convierte en el Dios efectivo . Su culto se vuelve un fin en sí. Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador. Si en un principio parecía que era el mediador el que tendría valor solo en la medida en que representase a los objetos , son estos ahora los que solo tienen valor en la medida en que lo representan ». A continuación Marx hace una comparación entre la función mediadora de Cristo y la del dinero (Cuadernos , pp. 127-8). Más de veinte años después, escribirá en El Capital : «Aquí se revela ya, como en todas las esferas de la vida social la parte del león se la lleva el intermediario. […] En religión, Dios es desplazado al fondo por el "mediador", y este a su vez por los curas» (Capital I, 3, p. 236, nota 229). También en los Grundrisse encontramos una observación sobre el valor de cambio como mediación autonomizada y una comparación con Cristo y los «curas» (Grundrisse I, p. 274).

35 «Según Marx, el intercambio —y el trabajo privado que lo condiciona— son incompatibles con la comunidad. No existían en la comunidad primitiva. Desparecerán en la comunidad del futuro. Y su desaparición evidentemente acarreará la del "valor de cambio"» (Dognin, Les sentiers escarpés de Karl Marx II, p. 15).

36 Marx ya había expresado este aspecto en el capítulo «El dinero» de los Manuscritos de 1844 .

37 Colletti lo resume así: «Allí donde el trabajo se realiza efectivamente en común, los trabajos individuales son, inmediatamente , articulaciones y partes del trabajo social

complejo. […] Allí donde, por el contrario, el trabajo no se da en común y donde los trabajos individuales son trabajos privados », la relación se vuelve autónoma. El valor, «la objetividad inmaterial », es la « unidad social aunque hipostasiada» (Colletti, El marxismo y Hegel). Lucio Colletti (1924-2001), a la sazón profesor de filosofía en la Universidad de Roma, fue uno de los primeros autores que, después de 1968, redescubrieron la temática del trabajo abstracto y el fetichismo. Colletti supo proponérsela a un público más amplio, e influyó en la extrema izquierda italiana de los años sesenta. Esto extrañamente se produjo sin embargo bajo el signo del antihegelianismo y del recurso a Kant, y la evolución ideológica ulterior de Colletti le llevó incluso a ser senador de Silvio Berlusconi.

38 Según Marx, «el oro y la plata [son] la primera forma en la cual se retiene la riqueza como riqueza social abstracta» (Contribución , p. 116).

39 «Al dinero como “forma universal de la riqueza”, valor de cambio autonomizado, se opone el mundo entero de la riqueza real. El dinero es la abstracción pura de tal riqueza, y de ahí que sea una magnitud imaginaria tan fija donde la riqueza universal parece existir de manera totalmente material y tangible en cuanto tal, solo tiene existencia en mi cabeza, es una fantasmagoría pura. […] Si quiero retenerlo, se esfuma insensiblemente, transformándose en un mero fantasma de la riqueza» (ib., Urtext , p. 248. Casi los mismos términos pueden encontrarse en Grundrisse I, p. 170).

40 Marx añade esta observación, que hoy resulta más actual que nunca: «Todas las naciones en las que impera el modo capitalista de producción se ven afectadas periódicamente por un vértigo en el que quieren hacer dinero sin la mediación del proceso de producción» (Capital II, 1, p. 68).

41 Según Marx, Ricardo no comprendía que «la riqueza misma, bajo su forma de valor de cambio, aparece como mera intermediación formal de su existencia material» (Grundrisse I, p. 272).

42 Donde lo hace de una forma solo indirecta, por medio del crecimiento de las fuerzas productivas. Más tarde nos ocuparemos de la supuesta «misión civilizadora» del capital.

43 «El valor de cambio de una cosa no es sino la expresión cuantitativamente especificada de su capacidad de servir de medio de cambio » (Grundrisse I, p. 134).

44 En el Urtext nos encontramos la misma frase, pero después de «se vuelve una locura », Marx continúa: «una locura que surge del proceso económico mismo» (Contribución , p. 265). Aquí traducimos Verrückheit por «locura», en lugar de «absurdo» o «desatino», como se dice en la traducción que citamos.

45 Por supuesto, al pasar al análisis del capital y del trabajo asalariado, Marx no abandona en absoluto las categorías críticas que había desarrollado en el análisis de la mercancía. El marxismo tradicional las ha ignorado sistemáticamente y relacionado el concepto de fetichismo, misterioso para él, exclusivamente con la «representación invertida» que hace aparecer al propio capital como creador de valor. Marx habla en efecto de esa «representación invertida», pero describiéndola como una consecuencia de la «relación realmente invertida» entre el sujeto y el objeto que comienza ya con la mercancía simple. En El Capital habla de «la inversión de sujeto y objeto operada ya durante el proceso de producción. Aquí, veíamos ya como todas las fuerzas productivas subjetivas del trabajo se presentan como fuerzas productivas del capital. Por un lado, el valor, el trabajo pasado que domina sobre el vivo, se personifica en el capitalista; por otro lado, el obrero

aparece, a la inversa, como mera fuerza de trabajo objetivada, como mercancía. Y de esta relación invertida surge, necesariamente, en la misma relación simple de producción, la correspondiente idea invertida, una conciencia transpuesta, que se desarrolla ulteriormente en virtud de los cambios y modificaciones del proceso de circulación propiamente dicho» (Capital III, 1, p. 56).

46 Ya en 1924, Rubin escribió que la teoría marxiana del valor no se olvida por completo de las clases, sino que las aborda partiendo de la igualdad de los participantes en el intercambio: «La teoría del valor, cuyo punto de partida es la igualdad de las mercancías intercambiadas, es indispensable para explicar la sociedad capitalista y su desigualdad» (Rubin, Ensayos sobre la teoría marxista del valor). La desigualdad de las clases es una consecuencia inevitable de la estructura «igualitaria» de la mercancía; esta estructura no es una simple ideología para ocultar la desigualdad real de las clases.

47 «Al menos desde los Grundrisse , Marx ya no hace de la lucha de clases una clave de lectura de todas las sociedades, ni basa ya la noción de producción social en la simple producción y reproducción de la vida (beber, comer, alojarse), sino en la producción y reproducción de los individuos y de sus relaciones sociales (lo que evidentemente implica lo material y lo simbólico). Por otra parte, podemos constatar que Engels […] tiende a sustituir la relación primaria entre las formas del Capital y el valor por las relaciones derivadas entre capitalistas y asalariados, lo cual deja de lado aspectos fundamentales del análisis marxiano» (Vincent, «Marx l'obstiné», p. 28). En el mismo ensayo, Vincent dice a propósito del libro III de El Capital : «En ninguna parte Marx considera a las clases como sujetos que actúen o como actores colectivos que intervengan conscientemente en las relaciones sociales» (ib., p. 36). Jean Marie Vincent (1934-2004), durante mucho tiempo profesor de Paris-Vincennes, fue uno de los primeros que dio a conocer a la Escuela de Fráncfort en Francia. Su Critique du travail (1987) es probablemente el libro francés que más se acerca a la crítica del valor, aunque en ciertos aspectos se mantiene dentro del marco del

marxismo tradicional.

48 Por decirlo en términos más precisos: pueden coincidir, pero en cualquier caso es necesario distinguirlas en el ámbito conceptual. El propio Marx lo subraya a menudo; por ejemplo, en el Short outline : «La transición del capital a la propiedad de la tierra es histórica y dialéctica al mismo tiempo» y «La circulación simple del dinero no implica el principio de autorreproducción y, por consiguiente, remite a otras categorías que se sitúan más allá de ella. En el dinero —como muestra el desarrollo de sus determinaciones— se impone la exigencia del valor que entra en la circulación, se conserva en ella y al mismo tiempo la implica: el capital . Esta transición es también histórica» (Obras escogidas I)

49 «Por una parte la circulación simple es la condición previa disponible de la mercancía, y sus extremos, el dinero y la mercancía, aparecen como condiciones previas elementales, que en principio podrían convertirse en capital, o son meramente esferas abstractas del proceso de producción del capital presupuesto. Por otra parte vuelven a este como a su abismo o conducen a él» (Urtext , p. 83).

50 A pesar de esto, Engels, en su reseña de la Contribución incluida en 1859 en Das Volk , una revista de emigrantes alemanes publicada en Inglaterra, había afirmado que la descripción que ofrece Marx del paso de la mercancía al dinero, y después al capital, era el resumen de un verdadero proceso histórico [La versión castellana del texto puede consultarse en Obras escogidas I]. Aunque dicha reseña fuese un escrito de circunstancia, redactado sin que Engels hubiese estudiado el tema en profundidad, y aunque el propio Engels llegase más tarde a una comprensión más profunda de esta problemática (como demuestra Backhaus, Dialektik der Wertform , p. 290), los marxistas «ortodoxos» la han canonizado. Según la reseña, «el único método indicado era el lógico. Pero este no es, en realidad, más que el método histórico, despojado

únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras». Cualquier otra consideración parecía alejarse del «materialismo histórico» y deslizarse hacia la metafísica. En realidad, todas las determinaciones esenciales de El Capital se encuentran ya en los Grundrisse , donde se presentan como el resultado de una deducción lógica. Los análisis históricos contenidos en El Capital son a menudo añadidos posteriores: en el proceso de elaboración de la crítica de la economía política, Marx fue rellenando cada vez más su armazón lógico con material empírico. Los intérpretes «ortodoxos» contemplan esta creciente «historización» como una loable superación de la construcción de los Grundrisse , que a sus ojos pecaban de «idealismo» y de «hegelianismo». No es hasta los años sesenta cuando se comienza a criticar seriamente esta interpretación. Por un lado, fue puesta en duda por Althusser: «El orden de la demostración científica de Marx no tiene ninguna relación directa, biunívoca, con el orden en que tal o cual categoría ha aparecido en la historia» (Louis Althusser & Etienne Balibar, Para leer «El Capital», p. 54). Por otro, a partir de 1968, los discípulos de la Escuela de Fráncfort en Alemania, como Hans-Georg Backhaus (que en 1969 publicó un importante ensayo, Zur Dialektik der Wertform , también traducido al francés, y que ha continuado con diversos estudios siempre sobre la forma valor, reunidos en 1997 en el grueso volumen Dialektik der Wertform) y Helmut Reichelt (autor en 1970 de Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx , y poco después profesor en Bremen) elaboraron una interpretación «lógica» que pretende reconstruir la forma «auténtica», «no popularizada», de la teoría marxiana del valor. Recuerdan el hecho de que Marx (y un número restringido de autores diferentes, como Georg Simmel) no solo se preguntaron por qué existe el dinero, sino también qué es el dinero. Sin haberlo determinado, ni siquiera se puede decidir si cierto fenómeno histórico representa dinero, un sucedáneo del dinero o una forma preliminar del dinero: solo el desarrollo lógico puede explicar la esencia, la naturaleza del dinero.

51 «En el análisis de Marx, la dominación social en el capitalismo, en su nivel más fundamental, no consiste en la dominación de personas por otras personas, sino en la dominación de las personas

por estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen» (Postone, Tiempo, trabajo y dominación social , p. 33). La obra de Moishe Postone, actualmente profesor en Chicago, se enraíza en la Teoría Crítica y en las discusiones que esta suscitó alrededor de 1970. Pero va mucho más lejos. Su trabajo constituye una de las tentativas de reconstruir la teoría de Marx más importantes de estas últimas décadas. Postone comienza su libro afirmando que distingue «el núcleo fundamental del capitalismo de sus formas decimonónicas», y por eso «no analizo principalmente el capitalismo en términos de propiedad privada de los medios de producción o en términos de mercado» (ib., p. 11). En lugar de una crítica « desde el punto de vista del trabajo», Postone quiere ofrecer «una crítica del trabajo en el capitalismo» (ib., p. 13), porque también la teoría crítica marxiana de madurez «es una crítica del trabajo en el capitalismo, no una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo» (ib., p. 26). La crítica de Postone (que él, sin embargo, identifica con cierta ligereza con la del propio Marx) no se basa en «el espacio vacío entre los ideales y la realidad de la sociedad moderna capitalista, sino en la naturaleza contradictoria de la clase de mediación social que constituye esa sociedad» (ib., p. 64). En efecto, Postone ve la principal contradicción del capitalismo en la creciente tensión entre «las capacidades y conocimientos socialmente generales, cuya acumulación de manera alienada es inducida por la forma de mediación social constituida por el trabajo; y, por el otro, esa misma forma de mediación» (ib., p. 300).

52 Tal vez sea aquí donde se vea, más que en cualquier otro lugar, la continuidad entre los escritos de juventud de Marx y su posterior crítica de la economía. El concepto de «alienación del ser humano genérico» (Gattungswesen) en los Manuscritos de 1844 , concebido todavía en el sentido de la antropología de Feuerbach, preparaba directamente el futuro análisis de la alienación de la comunidad (Gemeinwesen) y del vínculo social.

53 «En cuanto sujetos, [los sujetos] son sujetos del Capital. Que sean asalariados o capitalistas importa poco; son los soportes de unos procesos que los superan» (Vincent, «Marx l'obstiné», p. 18).

54 «Estas formas sociales impersonales y abstractas [la mercancía y el capital, a las que Postone llama “formas cuasiobjetivas de mediación social constituidas por el trabajo en el capitalismo”] no se limitan a velar las relaciones sociales que tradicionalmente han sido consideradas como las “reales” del capitalismo, esto es, las relaciones de clase; son las relaciones sociales reales de la sociedad capitalista las que estructuran su trayectoria dinámica y su modo de producción» (Postone, Tiempo , p. 13).

55 «Y bajo esta forma totalmente enajenada de la ganancia y en el mismo grado en que la forma de la ganancia oculta su meollo interno, el capital va adquiriendo una forma cada vez más material, va convirtiéndose cada vez más de una relación en una cosa, pero una cosa que lleva en sus entrañas, que ha deglutido la relación social, una cosa que se comporta para consigo misma con una vida y una sustantividad ficticias, una esencia sensible-suprasensible, y bajo esa forma de capital y de ganancia se manifiesta en la superficie como una premisa ya acabada. Es la forma de su realidad o, mejor dicho, su forma real de existencia» (Teorías III, p. 428). En el valor, algo que no existe más que en el pensamiento, la forma, regula la vida material, siendo él mismo la expresión de relaciones sociales. En el valor, la conexión social es tanto causa como resultado del modo de producción social: Marx escribe que «estas relaciones de dependencia materiales , en oposición a las personales […] se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones , mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan» (Grundrisse I, p. 92).

56 Postone escribe: «Marx caracteriza explícitamente el capital como la sustancia automotriz que es el Sujeto. Al hacerlo, Marx sugiere que un Sujeto histórico en sentido hegeliano existe realmente en el capitalismo, pero aun así no lo identifica con ningún sector social, como el proletariado, ni con la humanidad,

sino que lo analiza en términos de la estructura de las relaciones sociales constituidas por un tipo de práctica objetivadora y aprehendida por la categoría de capital (y por tanto de valor). […] El Sujeto de Marx, como el de Hegel, entonces, es abstracto y no puede ser identificado con ningún actor social» (Postone, Tiempo , pp. 70-1).

57 En el proceso capitalista de producción, la «autoridad, sin embargo, solo compete a sus detentadores en cuanto personificación de las condiciones de trabajo frente al trabajo y no, como ocurría en las formas anteriores de producción, como dominadores políticos y teocráticos» (Capital III, 3, p. 352).

58 «Sin embargo, la conciencia más desarrollada, más crítica, admite el carácter históricamente desarrollado de las relaciones de distribución [en nota, Marx cita a John Stuart Mill], aunque aferrándose más todavía al carácter permanente de las relaciones de producción, derivadas de la naturaleza humana y, por consiguiente, independientes de todo desarrollo histórico» (ib., p. 348).

59 Postone comenta así este pasaje: «Si el proceso de producción y las relaciones sociales fundamentales del capitalismo están interrelacionadas, el modo de producción no se puede equiparar con las fuerzas productivas, que eventualmente entrarían en contradicción con las relaciones capitalistas de producción» (Postone, Tiempo , p. 27).

60 La «ley del valor» era considerada además como una teoría de la justicia que fundamenta el derecho del obrero, en cuanto productor del valor, a recibir este sin merma. Esta interpretación ética o normativa era defendida también por filósofos burgueses, como los hegelianos Benedetto Croce y Jean Hippolite, en sus tentativas de acercarse al marxismo.

61 «Tras la muerte de Marx la disciplina crítica de la economía se convierte, en lo esencial, en una variante de la economía política cuya preocupación principal es formular las leyes evolutivas del capitalismo. Esto se manifiesta, en primer lugar, en una aceptación acrítica de una teoría «naturalista» del valor que debe más a Ricardo que a Marx. […] Pero si se observa más de cerca, los discípulos de Marx no se alejan tanto de la temática ricardiana cuando hacen del trabajo una suerte de elemento primario —suprahistórico— de la organización social. Estos no conciben el trabajo abstracto como una sustancia-sujeto producida por las relaciones y las representaciones sociales, sino más bien como una sustancia común a todos los productos de la actividad productiva humana, más allá de las diferencias de cada sociedad» (Vincent, Critique du travail , p. 109).

62 La primera fábrica que introdujo la jornada de ocho horas, ya antes de la Primera Guerra Mundial, fue la fábrica automovilística de Henry Ford en Detroit. Pero esto no fue por filantropía: la «gestión científica de la fuerza de trabajo» inventada por el ingeniero F. Taylor había permitido aumentar hasta tal punto el rendimiento del trabajo por hora que los trabajadores de Ford trabajaban más en ocho horas que otros trabajadores en doce. Y se agotaban otro tanto (Cf. Kurz, Schwarzbuch Kapitalismus , pp. 364-385).

63 En efecto, Marx jamás lo hizo bajo la forma en que aparece en algunos intérpretes, sobre todo en estas últimas décadas. En cualquier caso, hay que subrayar que nuestras consideraciones van aquí más allá de la letra de los textos marxianos, si bien al mismo tiempo quieren ser una continuación de su lógica.

64 En un ensayo titulado «El fetichismo del valor de uso», K. Hafner escribe: «Así llegamos a la paradoja siguiente: en todas las

sociedades humanas puede hablarse de uso y de utilidad, pero es solo allí donde la noción de una virtus propia de la cosa se ha borrado por completo, y donde se le ha conferido la marca de la capacidad universal de ser intercambiada y valorizada, donde se puede hablar de valor de uso en sentido estricto. […] Resulta también significativo que la noción de utilidad pura, tal como se presenta en las doctrinas utilitaristas, no se desarrolle antes de que la producción de mercancías se haya impuesto socialmente hasta un cierto nivel y haya desaparecido el último rastro de aristotelismo, entendiendo por tal la idea de una determinación particular inherente a la cosa específica en cuestión» (Hafner, Gebrauchswertfetischismus , p. 64).

65 Al comienzo, Marx no partía en su análisis de la mercancía, sino del valor (Grundrisse II, Short outline). Pero a partir de la Contribución , sustituye el valor como punto de partida por la mercancía. El motivo no era únicamente la exigencia de «popularizar», puesto que más tarde polemizó firmemente contra la forma de empezar por el valor. En las Glosas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner , escribe: «Según el señor Wagner es del concepto de valor de donde habrá que deducir valor de uso y valor de cambio , y no como yo hago de un objeto concreto, la mercancía» (MEW 19, 361-362). [NOTA : Se trata del texto «Randglosen zu A. Wagners, Lehrbuch der politischen Ökonomie». El pasaje ha sido omitido en la edición española del texto: Estudios sobre « El capital »]. En una anotación al margen de un libro del economista ruso Kaufman, leído en 1877, Marx dice: «El error es, en general, partir del valor como de una categoría suprema, en lugar de hacerlo de lo concreto, de la mercancía […] Yes, but not the single man, and not as an abstract being […] El error es partir del hombre como sujeto pensante, y no actuante» (reproducido en Karl Marx Album 1953, citado en Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital» , p. 146). Pero sería un error ver en estas observaciones un giro teórico fundamental. Responden más bien a la necesidad de polemizar contra el método académico —representado precisamente por Wagner—, que parte de un simple análisis del concepto, «el método profesoral alemán que se limita a vincular los conceptos entre sí» (Marx-Engels Werke

XIX, p. 371). En realidad, en el caso del propio Marx no se detecta una gran diferencia entre comenzar por el valor, tal como él lo concibe, y comenzar por la mercancía «concreta». En cualquier caso, jamás comenzó por el trabajo.

66 No obstante, algunas páginas antes de esta afirmación citada en innumerables ocasiones, Marx critica el concepto no-histórico del trabajo en Ricardo. Este introduce un «mero fantasma: «el» trabajo, que no es más que una abstracción y que, considerado de por sí, no existe […] [es simplemente] la actividad productiva del hombre en general, por medio de la cual opera el metabolismo con la naturaleza, despojado no solo de toda forma social y de toda característica, sino incluso en su mera existencia natural, independiente de la sociedad, sustraído de toda sociedad y como manifestación y afirmación de vida común al hombre que no tiene todavía nada de social y al hombre social en cualquiera de sus formas» (Capital III, 3, p. 267).

67 Rosdolsky las llama «manifestaciones que, aunque escritas hace más de una centuria, solo pueden leerse actualmente conteniendo la respiración, porque abarcan una de las visiones más audaces del espíritu humano» (Zur , p. 469). Roman Rosdolsky nació en Leópolis en 1898. De 1927 a 1931 colaboró en la primera edición de las obras completas de Marx y Engels (MEGA). Tras haber pasado la Segunda Guerra Mundial en campos de concentración alemanes, emigró a los Estados Unidos, donde murió en 1967, en Detroit. Su obra principal, en la que trabajó durante veinte años, se publicó en Alemania con el título de Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital» . A pesar, o a causa de su muy filológico carácter, el libro tuvo una gran repercusión que dura hasta el presente. Rosdolsky demuestra que el problema más importante y más descuidado de los Grundrisse es su relación con la lógica hegeliana. Rosdolsky era consciente de estar retomando una tradición enterrada desde hacía tiempo: «Vemos, pues, que las cuatro décadas que han pasado desde la publicación del revolucionario estudio de Lukács [Historia y conciencia de clase] no han aportado modificación alguna» (ib., p. 13). Quienes, después

de 1968, han redescubierto la problemática del valor y el método en Marx han reconocido el papel precursor de Rosdolsky.

68 Claudio Napoleoni reconoció ya en 1970 que se trata, en este caso, del «único pasaje en el que Marx pone directamente en relación la tesis del fin inevitable del capitalismo con la teoría del valor» (Napoleoni, p. 206); por más que dicho pasaje no sea en realidad el único.

69 Marx escribe en la Contribución a la crítica de la economía política : «El cambio de mercancías es el proceso en que el metabolismo social, o sea, el cambio de productos particulares de individuos privados, es al mismo tiempo la creación de determinadas relaciones de producción sociales en las que entran los individuos en el curso de ese metabolismo» (Contribución, p. 31): es pues el intercambio el que crea las relaciones de producción, mientras que en las sociedades precapitalistas era al contrario. Rubin fue uno de los primeros en desarrollar esta temática: en la sociedad mercantil, «la circulación de las cosas, en la medida en que estas adquieren las propiedades sociales específicas del valor y el dinero, no solo expresa las relaciones de producción, sino que las crea» (Rubin, Ensayos sobre la teoría marxista del valor , p. 60). Algo que queda bien explicado mediante la comparación con los talleres de una fábrica que no «intercambian» sus productos: aquí, «el objeto se mueve en el proceso de producción de unas personas a otras sobre la base de las relaciones de producción existentes entre ellas, pero el movimiento no crea relaciones de producción entre ellas» (Ib, p. 64). Del mismo modo, «en la sociedad feudal las relaciones de producción entre las personas se establecen sobre la base de la distribución de las cosas entre ellas y para las cosas , pero no a través de las cosas» (p. 79). En el capitalismo, por el contrario, «el proceso material de la producción , por un lado, y el sistema de relaciones de producción entre unidades económicas individuales, privadas, por el otro, no se hallan adaptados uno a otro de antemano» (ib., pp. 66-7). Así pues, «los agentes de la producción se combinan a través de los factores de la producción ; los vínculos de producción entre las personas se establecen mediante el

movimiento de las cosas » (ib., p. 69).

70 «Podríamos decir que Hegel es consciente ya desde 1803 de ese movimiento de la producción por la producción del que hablará Ricardo y que se expresará en Marx mediante la idea de la valorización del valor que impulsa todo el proceso de producción capitalista» (Hyppolite, Études sur Marx et Hegel , p. 93).

71 «El crecimiento del capital debe ser desarrollado como un elemento esencial del concepto de capital; no debe aparecer como un elemento contingente» o ser introducido de manera subrepticia (Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx , p. 213).

72 Reichelt afirma que, en los Grundrisse , Marx no conoce más que dos estructuras, es decir, «las relaciones en las que la riqueza asume una forma distinta de sí misma y aquellas en las que esto no ocurre. Por muy diversas que puedan ser entre ellas las diferentes sociedades, si se basan en la apropiación de la riqueza en su forma particular, carecen de historia. La historia no existe más que en el mundo invertido en el que el propio metabolismo con la naturaleza se reduce a ser el medio para la permanente búsqueda de la riqueza abstracta; donde la lógica inmanente de dicho proceso se apodera del metabolismo estructurándolo» (Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx , p. 263).

73 Krahl cita la siguiente afirmación de Hegel, extraída de la Historia de la filosofía : «Hacer valer abstracciones en la realidad equivale a destruir la realidad» (Krahl, Konstitution und Klassenkampf , p. 31).

74 Por ejemplo: «La universalidad a la que tiende sin cesar

encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo. […] Por lo demás, Ricardo y toda su escuela nunca comprendieron las verdaderas crisis modernas , en las cuales esta contradicción del capital se descarga en grandes borrascas, que cada vez lo amenazan más como base de la sociedad y de la producción misma» (Grundrisse I, p. 362-3).

75 La mercancía separa el consumo de la producción. La unidad entre consumo y producción no significa que cada cual, o cada célula de producción (una gran granja polivalente tradicional, etc.), consuma lo que produce en un régimen de autosuficiencia total. Tal unidad significa más bien que la producción está orientada hacia necesidades conocidas de antemano, como por ejemplo ocurría con las corporaciones medievales, que establecían la cantidad y la calidad de la producción. La unidad deja de existir cuando la producción se dirige a mercados anónimos, donde es solo la «mano invisible» la que decide si el productor encontrará a un consumidor.

76 Ya en el Short outline , Marx le escribía a Engels: «Advierte tan sólo que la no coincidencia de M - D y de D - M es la forma más abstracta y más superficial en que se expresa la posibilidad de las crisis» (K. Marx: carta a F. Engels el 2 de abril de 1858, Cartas sobre « El Capital », p. 79). En los Grundrisse se explica mejor: «El simple hecho de que la mercancía tenga una doble existencia, una vez como producto determinado que contiene idealmente (contiene de modo latente) su valor de cambio en su forma de existencia natural, y luego como valor de cambio manifiesto (dinero), que a su vez ha cercenado toda vinculación con la forma de existencia natural del producto, esta doble y distinta existencia debe pasar a ser diferencia , y la diferencia debe pasar a ser oposición y contradicción . La propia contradicción entre la naturaleza particular de la mercancía como producto y su naturaleza universal como valor de cambio, la cual ha creado la necesidad de considerarla de manera doble, una vez como esta mercancía determinada, la otra como dinero, la

contradicción entre sus propiedades naturales particulares y sus propiedades sociales universales, implica desde el principio la posibilidad de que estas dos formas de existencia separadas de la mercancía no sean recíprocamente convertibles» (Grundrisse I, pp. 72-3).

77 Evidentemente, tenemos por falsas las opiniones de autores como Karl Korsch, que (en Marxismo y filosofía [1923]; así como en Karl Marx), quieren distinguir en Marx al «revolucionario» subjetivo del «investigador» objetivo y oponer los escritos de juventud, que serían inmediatamente revolucionarios, sobre todo el Manifiesto , a la supuesta resignación de las obras de madurez, que al parecer conducirían al reformismo. En realidad —al menos desde el punto de vista del momento actual—, es justamente la crítica de la economía política en las obras de madurez la que resulta más «revolucionaria», pues no basa la esperanza de un cambio en el malestar subjetivo de una clase excluida, definida en términos sociológicos, y que ya no existe en la forma descrita por Marx. La crítica de la economía política apuesta más bien por las contradicciones internas de la sociedad capitalista y su incapacidad de superarlas. Son justamente los discípulos de una teoría al estilo de Korsch los que hoy están resignados.

78 Rosa Luxemburgo: La acumulación del capital [1913]. Edicions internacionals Sedov, edición digital; Henryk Grossmann: Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique . París Champ Libre, 1975 (Ed. original: Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik [1940]. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt, 1969); Paul Mattick: Crisis económica y teorías de la crisis . Traducción de José A. Tapía Granados. Madrid: Maia Ediciones, 2014 (Ed. original Krisen und Krisentheorien . Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 974).

79 Postone subraya que este hecho está en el origen del carácter «dinámico» que distingue al capitalismo de todas las sociedades

anteriores: «Este efecto rutina implica, incluso en el nivel lógico-abstracto del problema de la magnitud del valor —en otras palabras, antes de que hayan sido introducidas la categoría de plusvalor y la relación entre el trabajo asalariado y el capital—, una sociedad que es direccionalmente dinámica» (Postone, Tiempo , p. 244).

80 Marx ofreció la descripción más sorprendente de este aspecto en los Resultados del proceso de producción inmediata : «Producción contrapuesta a los productores y que hace caso omiso de estos. El productor real como simple medio de producción; la riqueza material como fin en sí mismo. […] Su objetivo [es] que cada producto, etc., contenga el máximo posible de trabajo impago , y ello solo se alcanza merced a la producción por la producción misma » (El Capital (inédito) , p. 76).

81 Es importante subrayar que Marx analiza la dialéctica de lo concreto y de lo abstracto, del valor de uso y el valor, y no solo la abstracción y el valor. Él mismo precisa: «En mi obra, el valor de uso desempeña un papel tan importante como en la economía anterior» («Glosas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner», p. 178). En su caso, el valor de uso no es «pasado por alto como simple supuesto» (Grundrisse I, p. 261), como ocurre en Ricardo, que hace pura y simplemente abstracción de él (ib., p. 207 y ss.) y solo «se refiere a él exotéricamente» (Grundrisse II, p. 163, trad. modificada). Marx reprochó a los economistas burgueses que se ocupasen solo de relaciones puramente cuantitativas (Capital III). Por no poner más que un ejemplo de la importancia del valor de uso en Marx: en su forma de capacidad social de consumo, el valor de uso constituye un límite para la expansión del valor que hace que «la indiferencia del valor en cuanto tal frente al valor de uso quede en una posición falsa, así como, por lo demás, la sustancia y la medida del valor como trabajo objetivado en general» (Grundrisse I, p. 359). Sin embargo, y a pesar de estas matizaciones, a Marx también se le ha reprochado a menudo haber descuidado el valor de uso. Un buen resumen de la posición marxiana a este respecto puede encontrarse en Rosdolsky, Génesis y

estructura de «El Capital» de Marx.

82 Lo que sigue hasta el final del capítulo está especialmente en deuda con los escritos de Krisis y de Robert Kurz.

83 Se nos objetará que en el Tercer Mundo, y sobre todo en Asia, tiene lugar una colosal explotación de una fuerza de trabajo a bajo precio que constituye la base de los «milagros de exportación» de dichos países. Pero se trata de fenómenos de corta duración, limitados a sectores como el textil, y que ya en los últimos años han alcanzado sus límites. Los capitalistas de estos países, por supuesto, son capaces de repetir todos los horrores de la primera industrialización en Europa, pero no están en condiciones de crear industrias a gran escala capaces de competir en los mercados mundiales, aunque solo sea porque jamás podrán permitirse la construcción de las infraestructuras necesarias.

84 Adam Smith afirmaba que el soberano es un trabajador improductivo del mismo modo que un bailarín o un bufón. La polémica contra las capas «no productivas» formaba parte del ataque orquestado por la burguesía industrial contra las antiguas clases dominantes en la época de la Ilustración, aunque a menudo se confundía «productivo» en el sentido del valor de uso y «productivo» en el sentido del valor capitalista.

85 El lector amante de los juegos de palabras reparará en que el trabajo es efectivamente la «esencia» del capitalismo no solo en su sentido filosófico, sino también en cuanto carburante de la máquina de la valorización. [En francés, la palabra « essence » significa tanto «esencia» como «gasolina» o «combustible». N. del t.]

86 Este es uno de los puntos en los que la oposición entre la crítica

del valor y los escombros del marxismo tradicional es más fuerte. Hablar de una gigantesca creación de plusvalía en los poblados chabolistas de los países del sur o en las fábricas de zapatos de Rumanía es solo prueba de una ignorancia total de la crítica de la economía política. Paradójicamente, muchos de los marxistas que aún quedan se empeñan con especial celo en negar la disminución global del valor (mientras que los economistas burgueses hace tiempo que han perdido cualquier interés por esta temática, lo que equivale a dar totalmente la razón a Marx en el plano teórico). Según la crítica del valor, en la sociedad capitalista un simple producto es ya desde el principio una mercancía, en lugar de convertirse en ella solo cuando entra en el intercambio, en la circulación. Sin embargo, esta afirmación es criticada por muchos autores, que pueden encontrar apoyo en la incertidumbre en la que se encontró el propio Marx a este respecto y de la que dan prueba las vacilaciones presentes en sus escritos, en ocasiones entre una línea y otra. En realidad, no se puede resolver este problema sin tener en cuenta la diferencia fundamental entre las sociedades precapitalistas y la sociedad capitalista: en las primeras, el producto adquiere —puede adquirir— la forma del valor en la circulación. En el modo de producción capitalista, por el contrario, el producto es fabricado ya como mercancía, con una cantidad determinada de valor. Dicha cantidad, no obstante, necesita del intercambio para manifestarse. Si el valor nace en la producción, entonces es resultado del trabajo abstracto, que por su naturaleza es cuantitativamente limitado y en efecto disminuye como consecuencia del aumento del capital fijo. Si, a la inversa, el valor naciera en la circulación, sería el resultado de transacciones comerciales y su cantidad no dependería más que del éxito de tales operaciones. No tendría pues una tendencia inmanente al agotamiento. Esta es la razón por la que los marxistas tradicionales que niegan la crisis del sistema capitalista se empecinan en situar el origen del valor en el intercambio.

87 Esta fase «ficticia» del capitalismo es la base real del favor del que gozaron durante los años ochenta y noventa nociones tales como «simulación», «virtual», «hiperreal», etc.

88 Ver de la misma autora: Das Geschlecht des Kapitalismus . Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats , Bad Honnef: Horlemann – Edition Krisis, 2000.

89 Hay algo que debería resultar evidente: si invitamos a quienes no hablan más que de la plusvalía y de la explotación a considerar en primer lugar el valor y el trabajo abstracto, no se trata en modo alguno de un ejercicio de estilo intelectual que no quiere mancharse las manos con la banal realidad del mundo del trabajo. Se trata, por el contrario, de ponerse frente a realidades sin duda aún más tristes.

90 Las infraestructuras no pueden depender completamente de la oferta y la demanda. Los cortes de electricidad masivos en el año 2001 en California, pero también en Brasil, ofrecieron una pequeña idea de lo que puede ocurrir cuando se intenta organizar los servicios infraestructurales de forma privada.

91 Hay que tratar de resolver con la ayuda de las categorías marxianas la pregunta planteada por Kant: ¿cómo se forman el objeto y el sujeto? ¿Cómo nacen las formas a priori en las que después se presenta todo contenido? Podemos utilizar así las reflexiones de Kant para una renovación de las ideas de Marx, pero de un modo que no tiene nada en común con el marxismo «ético» kantiano de comienzos del siglo XX , ni con el recurso a la teoría política de Kant actualmente en boga entre ciertos (ex)marxistas desnortados (como es el caso del libro de André Tosel que lleva el improbable título de Kant révolutionnaire , París: PUF , 1988). El tema del fetichismo existe de manera latente en Kant cuando analiza la hipóstasis de los conceptos, aunque aquí no podía ver otra cosa que un simple error del intelecto. El valor es una forma a priori , en el sentido kantiano, porque toda objetividad se manifiesta a través de él: es una matriz de la que el individuo no tiene conciencia, pero que es previa a toda percepción y constituye

los objetos de esta. El a priori de Kant es una ontologización y una individualización no histórica del valor, que en la sociedad moderna es el verdadero a priori , pero un a priori social, no natural. De tal modo llegamos a plantearnos la siguiente cuestión: ¿cuál es la estructura de conciencia común a todas las clases en el capitalismo, estructura de la cual las formas de conciencia de las clases particulares no son más que variaciones? En efecto, un análisis como este no debería desembocar únicamente en una interpretación materialista de los contenidos de la conciencia social —cosa que ya se ha hecho hasta la saciedad, hasta llegar a la famosa explicación de K. Kautsky según la cual la filosofía de Spinoza se debería a los intereses del comercio lanar holandés—, sino también de sus formas . Adorno fue uno de los primeros que abrió el debate sobre la «constitución de las categorías», pero solo mediante observaciones panorámicas. En general, sus últimas obras se caracterizan por una recuperación de la problemática kantiana. Adorno fue precedido en esa línea por A. Sohn-Rethel (ver infra), que influyó en él, y seguido por su discípulo H.-J. Krahl.

Este último concibe así la relación que existe entre Kant, Hegel y Marx: la identidad del yo, que Kant localiza en las profundidades del alma humana, en cuanto relación formal a priori con un mundo posible de objetos, es disuelta por Hegel en la relación concreta y social entre sujeto y objeto, y por Marx en las relaciones de producción (Krahl, Konstitution und Klassenkampf, p. 400). El trabajo concreto proporciona el material de la percepción, mientras que «la actividad que pone el valor provee el marco no trascendental de apercepción de un mundo ideologizado de categorías»: constituye la ciencia y los conceptos (ib., p. 404). El análisis de las categorías de la socialización en cuanto formas previas a todas las demás cuestiones conduce a una teoría de la mediación social que podría contribuir a superar las teorías objetivistas y subjetivistas tradicionales, en lugar de intentar hacer una síntesis superficial entre ellas, como a menudo ocurre. Hans-Jürgen Krahl era uno de los estudiantes más brillantes de Adorno y, al mismo tiempo, uno de los cabecillas de la revuelta de los estudiantes alemanes en 1968. A lo largo de su breve existencia (murió en 1970, con treinta años, en un accidente de coche),

produjo una gran cantidad de escritos que constituyen una radicalización de la Teoría Crítica. Fueron publicados después de su muerte con el título de Konstitution und Klassenkampf [Constitución y lucha de clases]. El libro tuvo cierta influencia en la nueva izquierda alemana, pero también en la italiana. Llama sobre todo la atención que ya en 1967, cuando casi nadie discutía todavía sobre este tema, Krahl hiciera una exposición en el seminario de Adorno sobre la «Lógica esencial del análisis marxiano de la mercancía» (Krahl, Konstitution, pp. 31-81).

92 Con todo, hay que señalar que la lógica del valor —como ya hemos dicho— no ocupa todo el espacio de la vida; no podría hacerlo jamás. Incluso en los individuos más socializados por la mercancía queda siempre una parte no formada por ella, por más que la mercancía trate de corroer esos espacios con la «colonización» de la vida cotidiana y de las estructuras psíquicas. En cualquier caso, los pensamientos y los deseos no formados por la mercancía no constituyen un sector no alienado que simplemente pudieran movilizarse contra su lógica; en efecto, a menudo se encuentran en una posición subordinada y dependiente en relación a la lógica dominante.

93 Del mismo modo, la izquierda radical ha exagerado mucho la importancia de la «traición de los dirigentes» que tuvo lugar en la Revolución rusa, en las demás revoluciones que desembocaron en la formación de Estados especialmente autoritarios y prácticamente dentro de todos los movimientos de protesta. Sin pretender quitarle importancia a la pertinencia del juicio moral contra los sepultureros de las revoluciones, hay que señalar que estos no hacían otra cosa que seguir al sujeto automático que los propios traicionados no habían superado. El acento, a veces obsesivo, que la izquierda radical ha puesto en las cuestiones de la organización, la crítica de los partidos y los sindicatos, la definición de la burocracia como nueva clase parasitaria y explotadora: todo esto, aunque exacto como descripción, en cuanto explicación podría haber reivindicado más la inspiración de Robert Michels, Vilfredo Pareto o Max Weber, cuando no directamente la de Nietzsche, que de Marx. La evolución

de la sociedad se explica aquí mediante la voluntad de los actores y su «voluntad de poder». Vemos así que el «sociologismo», que considera a los sujetos sociológicos colectivos como los demiurgos de la vida social, debe concluir en una antropología pesimista que siempre ve triunfar el mal.

94 Krahl comenta así el proceso en el que el valor «adquiere subrepticiamente» una realidad en el valor de uso: en el valor, «la abstracción de la cosa en sí parece, en cuanto tal, obtener una existencia espacio-temporal». Esto refuta la afirmación de Kant —explicada con el famoso ejemplo de los cien táleros— según la cual el ser no es un predicado, sino solo la posición de una cosa (Krahl, Konstitution , p. 52).

95 En el mismo manuscrito, Marx dice refiriéndose al dinero: «Con arreglo a su concepto es la quintaesencia de todos los valores de uso; pero en cuanto magnitud de valor siempre determinada, determinada suma de oro y plata, su límite cuantitativo está en contradicción con su calidad. De ahí que esté en su naturaleza el impulso a superar en todo momento su propio límite. […] Para el valor que se mantiene en sí como valor, el acrecentamiento y la conservación de sí mismo coinciden, y el valor solo se conserva tendiendo constantemente a sobrepasar su límite cuantitativo, que contradice su generalidad intrínseca. El enriquecimiento es, de tal suerte, un fin en sí» (Urtext , Contribución a la crítica de la economía política , p. 267).

96 Para el «materialismo dialéctico», al contrario, la dialéctica es la ley fundamental del ser, e incluso del ser natural. Aunque el «diamat» fuese codificado en la Unión Soviética, hay que decir que esa curiosa mezcla de un idealismo hegeliano en la forma y un materialismo vulgar en el contenido se encuentra ya en las obras tardías de Engels. Es seguramente una debilidad de Marx no haberse opuesto a las interpretaciones que su amigo había aventurado cuando aquel todavía se encontraba con vida (sobre

todo en el Anti-Dühring). Pero en sus propias obras, Marx jamás presenta la dialéctica social como el resultado de una supuesta ley natural dialéctica, incluso si tenía tendencia a hacer comparaciones, con fines explicativos, entre la vida social y el mundo de la naturaleza.

97 «Solo con la relación capitalista existe un automovimiento del valor —por así decir— automático, que de esta manera se convierte en una causa sui , en un sujeto metafísico» (Krahl, Konstitution , p. 82).

98 «El idealismo de Hegel que afirmaba que los hombres obedecen a un concepto que detenta el poder es mucho más adecuado para este mundo invertido que cualquier teoría nominalista que no quiere aceptar lo universal más que como algo puramente conceptual y subjetivo» (Reichelt, Zur logischen Struktur , p. 80). Krahl dice muy bien a este respecto: «La cosa en sí, que Hegel denunció como un ens rationalis nulo, parece obtener una existencia efectiva en la autorrepresentación óptica del valor, y sin embargo no es otra cosa que una «apariencia nula», que no obstante, en la producción generalizada de mercancías, domina hasta tal punto que amenaza con degradar realiter el mundo de la apariencia sensible a lo que siempre ha sido según la tradición platónica de la ontología metafísica que el desacreditaba: el me on » (Krahl, Konstitution , pp. 51-2). En otro ensayo, Krahl escribe: «Para Hegel, los hombres son las marionetas de una conciencia superior. Pero según Marx, la conciencia es el predicado y la propiedad de los hombres vivientes. […] La existencia de una conciencia metafísica y superior a los hombres es una apariencia, pero una apariencia real: el capital. El capital es la fenomenología existente del espíritu, es la metafísica real. Es una apariencia porque no tiene verdadera estructura de cosa y, sin embargo, domina a los hombres» (ib., p. 375)

99 La categoría de la abstracción real se sitúa más allá de la

distinción entre nominalismo y realismo: en una sociedad fetichista, los universalia son algo muy distinto de síntesis mentales. Por el contrario, dominan y aplastan lo particular y al individuo. En cuanto descripción de esta sociedad, el realismo tiene razón, y no el nominalismo, cuyo credo fundamental fue muy bien resumido no por un filósofo, sino por la ex primera ministra británica Margaret Thatcher: «La sociedad no existe».

100 «La explicación histórica de Marx del Sujeto como capital, y no como clase, intenta fundamentar socialmente la dialéctica de Hegel y posibilitar, por tanto, su crítica. […] Marx afirma implícitamente que Hegel consiguió dar cuenta de las formas sociales abstractas y contradictorias del capitalismo pero no en su especificidad histórica . […] Este análisis crítico es muy diferente del materialismo que invertiría simplemente estas categorías idealistas antropológicamente. […] Marx intenta implícitamente mostrar que el «núcleo racional» de la dialéctica de Hegel es, precisamente, su carácter idealista: es una expresión de un modo de dominación social constituido por estructuras de relaciones sociales que, a causa de su peculiar naturaleza dualista, tienen un carácter dialéctico» (Postone, Tiempo , pp. 74-5).

101 Marx utiliza varias veces esta fórmula, la más directa, para designar la irracionalidad del capitalismo: «Precisamente por esto el economista vulgar prefiere la fórmula capital-interés, con la cualidad oculta de un valor desigual a sí mismo, a la fórmula capital-ganancia, que nos acerca más a la verdadera relación de capital. Luego, ante el extraño sentimiento de que 4 no es igual a 5 y que, por tanto, 100 táleros no pueden ser igual a 110», busca refugio en un absurdo aún mayor: poner juntas dos cosas por completo inconmensurables, un valor de uso y una relación social concebida como una cosa (Capital III, 3, pp. 269-270). Ya en los Grundrisse Marx escribía que los precios en dinero «enmascaran» la «contradicción» de que cuatro horas de trabajo = tres horas de trabajo, como consecuencia de la no coincidencia entre valor y precio (Grundrisse I, p. 64). La Iglesia jamás ha logrado explicar completamente a los hombres por qué uno debería ser igual a tres,

por eso ha tenido que reivindicar siempre el credo quia absurdum est . El valor, por el contrario, no tiene ninguna dificultad para difundir por el mundo entero su propia «buena nueva» del mismo contenido.

102 Como, por ejemplo, en el caso de Korsch, según el cual en la obra de Marx «la «contradicción» hegeliana se sustituye por la lucha de las clases sociales, la «negación» dialéctica se sustituye por el proletariado, y la «síntesis» dialéctica por la revolución proletaria» (Korsch, Karl Marx , p. 203).

103 Esto debería permitir juzgar la importancia de los escritos de juventud de Hegel de una manera mucho más profunda de lo que lo hiciera Lukács (sobre todo en El joven Hegel [1948]), queriendo demostrar que Hegel no fue un «místico», sino un buen patriota progresista. Si la filosofía de Hegel es la representación más profunda de la sociedad moderna, lo es más en su forma general que en sus contenidos particulares, por muy interesantes que sean sus páginas juveniles sobre la división del trabajo, el dinero y la sociedad burguesa.

104 Para Marx, el irracionalismo de la cosa y el de la expresión se corresponden. Marx habla de que las «formas irracionales bajo las que aparecen y se resumen prácticamente determinadas relaciones económicas no les importan nada a los exponentes prácticos de estas relaciones, en sus manejos y cambios; y, como están acostumbrados a moverse dentro de ellas, su inteligencia no encuentra aquí nada de extraño. […] Rige aquí lo que Hegel dice con respecto a ciertas formas matemáticas, a saber: que lo que el sentido común encuentra irracional es lo racional, y su racionalidad es la misma irracionalidad» (Capital III, 3, p. 218). Puesto que en el capitalismo existe una «irracionalidad de la cosa misma», una «expresión racional no haría más que falsificarla. Por eso las expresiones aparentemente racionales de la economía política burguesa no son más que ocultaciones de lo irracional: «Tierra-

renta, capital-interés son expresiones irracionales en la medida en que la renta se fija como precio de la tierra y el interés como precio del capital. [...] Esta irracionalidad de la expresión —(la irracionalidad de la cosa misma proviene de que, en el interés, el capital como premisa es desglosado de su propio proceso, en el que se convierte en capital y, por tanto, en valor que se valoriza a sí mismo [...])— el economista vulgar la capta tan bien que falsifica ambas expresiones para hacerlas racionales» (Teorías sobre la plusvalía III, p. 460 s.). Marx escribía ya en la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel : «Una “concepción” no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto» (Escritos de juventud , p. 391; trad. modificada).

105 «Aquí se hace del todo evidente que la afinidad estructural con la filosofía hegeliana llega hasta su principio central: en el presupuesto de que las relaciones reales «se corresponden con su concepto» (El Capital —México— III, 6, p. 180) se esconde el concepto hegeliano de verdad, que rompe con la concepción tradicional de la verdad como una relación unilateral de representación. «En sentido filosófico, la verdad, por decirlo en términos abstractos, significa que un contenido se corresponde consigo mismo», dice Hegel en el Sistema de la filosofía . Al lado de la cuestión de saber si el concepto se corresponde con la cosa, se encuentra otra cuestión, igualmente justificada, la de saber si la cosa se corresponde con su concepto, si la cosa es una verdadera cosa» (Reichelt, Zur logischen Struktur , pp. 76-7).

106 Incluso aquí, la comparación que Marx hace con las ciencias naturales es inadecuada para explicar algo que solo puede tener validez en el ámbito social.

107 En el desarrollo fetichista, cada etapa es la consecuencia automática de las contradicciones de la etapa precedente: «No bien el oro y la plata (o cualquier otra mercancía) se han desarrollado como medida del valor y medio de circulación (en cuanto este

último, sea en su forma corpórea o sustituidos por un símbolo) se convierten en dinero, al margen de la participación y la voluntad de la sociedad. Su poder aparece como una fatalidad» (Urtext , Contribución a la crítica de la economía política , p. 257).

108 Corresponde a Alfred Sohn-Rethel (pero ver también R. W. Müller: Geld und Geist , Fráncfort: Campus, 1977; G. Thomson: Los primeros filósofos . Traducción de Margo López Cámara y José Luis González. México D. F.: Plaza y Valdés, 1988; y el capítulo sobre Ulises en Horkheimer y Adorno: Dialéctica de la Ilustración . Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994), el haber señalado el papel desempeñado por la moneda en el «periodo axial», en el que nació el «espíritu griego» o europeo. Alfred Sohn-Rethel nació en 1899 en París, de padres alemanes. En los años veinte y treinta estuvo en contacto con Walter Benjamin y Marx Horkheimer, pero sobre todo con Adorno, en quien influyó (Cf. Adorno: Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad . Traducción de Alfredo Brotons Madrid: Akal, 2005, p. 169; y su correspondencia en Adorno y Sohn-Rethel: Briefwechsel . Manchen Verlag Text + Kritik, 1991). A partir de 1936, vivió en Inglaterra. Tardíamente alcanzó cierto renombre, cuando, a partir de 1970, sus libros, por lo general escritos mucho antes, fueron publicados en Alemania Occidental (sobre todo, Geistige und körperliche Arbeit . Fráncfort: Suhrkamp, 1970 [Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología : Barcelona: Ediciones 2001, 1979]; Warenform und Denkform . Fráncfort: Suhrkamp, 1971; Das Geld, die bare Münze des Apriori . Berlín: Wagenbach, 1976. En francés puede consultarse la compilación La pensé-marchandise . Bellecombe-en-Bauge: Éditions Le Croquant, 2010). A partir de 1973 dio clases en Bremen, donde murió en 1990. Su principal interés era hallar el origen de la síntesis kantiana en el trabajo social y, en consecuencia, encontrar el sujeto transcendental en la forma del valor, y de esta forma explicar la génesis histórica de las categorías supuestamente ontológicas con las que opera la epistemología occidental. De aquí quería deducir toda una teoría materialista del conocimiento, basada en la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. Su teoría suscitó discusiones muy vivas en Alemania y en Italia, sobre todo en los años setenta. Sohn-

Rethel tuvo el mérito de introducir el concepto de «abstracción real» en el debate. Pero localiza su origen en la esfera del intercambio —es decir, de la circulación—, pues a sus ojos la producción es un metabolismo no social y suprahistórico con la naturaleza. Sohn-Rethel concibe el trabajo solo como intercambio con la naturaleza, y no como actividad determinada por la formavalor. En consecuencia, niega el concepto de «trabajo abstracto». Desde esta perspectiva, el trabajo en cuanto tal es un dato natural y no puede verse afectado por la forma-mercancía, pues siempre es un trabajo concreto. La alienación surge solamente cuando el trabajo es explotado. Allí donde reina la producción de mercancías, la síntesis social se basa en el proceso de circulación, y no en el trabajo. Sohn-Rethel atribuye la sustancia, la cantidad y la forma del valor a factores diferentes: «Esta deducción separada de la forma del valor con relación a la abstracción del cambio, abstracción real, y la cantidad de valor con relación al trabajo subsumido en ella es fundamental, es imprescindible de todo punto mantenerla» (Sohn-Rethel, Das Geld , p. 31). Sohn-Rethel afirma que él, a diferencia de Marx, rastrea el origen de la abstracción hasta su «raíz»: el acto de intercambio es abstracto porque en él se excluye o se deja para más tarde el acto de uso. Al entender la abstracción como la distancia temporal entre el acto de uso y el acto de intercambio, Sohn-Rethel concibe aquella en términos psicológicos: como aplazamiento de la satisfacción. Pero lo que no ve es que la abstracción en el acto de intercambio no hace más que realizar la abstracción creada en la producción, donde el trabajo es concreto en cuanto proceso material, pero no para los productores en cuanto seres sociales . Es el modo de producción capitalista el que ha hecho de la circulación una forma total, y no a la inversa. En último término, Sohn-Rethel se mantiene dentro del marco del marxismo tradicional: las relaciones de clase falsifican la producción, concebida como neutra y presocial. Si la síntesis tuviese lugar directamente en la producción, y no a través del intercambio, sería sin clases sociales.

109 «Pero la naturaleza no proporciona objetos idénticos como el dinero en cuanto dinero; no proporciona pues ningún elemento en el contexto de la experiencia que pudiera producir la posibilidad de

la abstracción. Esta abstracción debe estar presente en la sociedad misma como categoría real , como experiencia posible de algo real, para que se pueda captar como idea. […] La interconexión social de la vida, cada vez más mediatizada a través del valor […] cambia, en cuanto sujeto universal, incluso la relación de los hombres —que de manera creciente son socializados como individuos burgueses— con su medio natural, transformándola en relación abstracta entre el sujeto y el objeto del conocimiento » (Müller, Geld und Geist).

110 ¿Puede decirse entonces que el desarrollo del pensamiento conceptual no es posible más que allí donde efectivamente existe un universal en el ámbito social (el dinero)? Si fuera así, el pensamiento seguiría siendo un pensamiento concreto mientras no existiera la forma-mercancía.

111 Distinciones ya elaboradas por J. Le Goff, por ejemplo en «En la Edad Media: el tiempo de la Iglesia y el tiempo del mercader» (1960), texto incluido en Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval . Traducción de Mauro Armiño, Madrid: Taurus, 1983.

112 Remitimos de nuevo a un libro de Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung , Fránkfort del Meno: Eichborn, 1991.

113 Solo con el hundimiento del progresismo tanto marxista como burgués estos movimientos han recibido una atención más objetiva. Para un primer acercamiento, siempre pueden leerse con provecho los trabajos de Edward P. Thompson, basados en el concepto de moral economy : La formación de la clase obrera en Inglaterra , Capitán Swing, Madrid, 2013. Traducción de Jorge Cano; así como los de Eric Hobsbawn: Rebeldes primitivos , Ariel, Barcelona, 1983. Traducción de Joaquín Romero; Bandidos , Crítica, Barcelona, 2001. Traducción de M. a Dolors Folch, Joaquim Sempere y Jordi Beltrán; Revolución Industrial y revuelta agraria. El capitán Swing

(en colaboración con G. Rudé), Siglo XXI, Madrid, 2009. Traducción de Ofelia Castillo.

114 En la siguiente cita, Marx expresa con claridad su enfoque «dialéctico» sobre esta cuestión: «En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que esta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa» (Grundrisse I, p. 90). Marx creía que «es necesario pasar a través de esta forma antitética, así como en un principio el hombre debe atribuir una forma religiosa a sus facultades intelectuales, como poderes independientes que se le enfrentan. Se trata del proceso de enajenación de su propio trabajo» (El Capital (inédito) , pp. 19-20). Pero si dicha transición es necesaria es porque el fetichismo de la mercancía es históricamente el primer fetichismo que lleva a la superación de todos los fetichismos, produciendo una toma de conciencia. Marx dice del portador de la fuerza de trabajo: «Reconocer los productos como suyos y el juicio de esa separación respecto a sus condiciones de realización como algo inaceptable e impuesto constituyen una conciencia inmensa, producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital, y que anuncia su irremediable final, de suerte que este modo de producción, al igual que el antiguo régimen esclavista, no puede persistir» (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política , p. 424, trad. modificada).

115 Como dice el propio Engels en una carta a J. L. Mahon fechada en 1887. Para Marx, los ludditas no eran un movimiento para no convertirse en obreros , sino un primer estadio, muy primitivo, del movimiento obrero. Con respecto a la «destrucción masiva de máquinas en los distritos manufactureros ingleses durante los primeros quince años del siglo XIX , sobre todo a consecuencia de la

explotación del telar a vapor», Marx dice solamente: «Se necesitó tiempo y experiencia antes de que el obrero aprendiera a distinguir entre la maquinaria y su aplicación capitalista, y, por tanto, a transferir sus ataques del medio de producción a su forma de explotación social» (Capital I, 2, pp. 154-5). Aún más negativo era el juicio del joven Engels, que prefigura la futura historiografía marxista: «jener ersten Opposition der Arbeiter gegen den industriellen Fortschritt, die den alten patriarchalischen Zustand wiederherzustellen suchte und deren energischste Lebensäußerung nicht über das Zerschlagen von Maschinen hinausging. Ebenso reaktionär wie diese Arbeiter waren die bürgerlichen und aristokratischen Chefs der Zehnstundenpartei» («Die englische Zehnstundenbill», en Neue Rhenische Zeitung , Heft 4, abril de 1850). También el Manifiesto comunista se refiere a aquellos que «rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media» Marx y Engels, Obras escogidas , p. 39)

116 Lo cual no ha impedido a muchos marxistas restablecer el uso positivo del término «economía». Pero la cuestión se deja completamente al margen al escribir un Tratado de economía marxista (E. Mandel), llamando «Economía» a una sección de la edición francesa de las obras de Marx (M. Rubel) o actuando como K. Korsch, que divide su libro Karl Marx en partes tituladas «Sociedad burguesa», «Economía política» e «Historia». Historia y conciencia de clase representa una excepción parcial: «Esta "economía" ya no tiene la función que tenía antes toda economía: ahora debe ser la servidora de la sociedad conscientemente dirigida; debe perder su inmanencia, su autonomía, que hacían de ella una verdadera economía; debe quedar suprimida como economía» (Lukács, Historia y conciencia de clase , p. 257). Por desgracia, esta notable idea se mantuvo como una intuición aislada para el propio Lukács. Historia y conciencia de clase había puesto de relieve el carácter histórico de la categoría de economía: «En cambio, en las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas tienen que intervenir necesariamente de manera constitutiva en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas […] que aparezcan en formas jurídicas. […] Pero las categorías

económicas y jurídicas son efectivamente, por su contenido, inseparables y entrelazadas entre sí . […] La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí. […] En los tiempos precapitalistas, las clases no podían ser desprendidas de la realidad histórica inmediata, sino por intermedio de la interpretación de la historia dada por el materialismo histórico» (ib., pp. 87-8).

117 Para Marx, el aspecto paradójico del capitalismo reside justamente en que, a pesar de toda su dominio técnico de la naturaleza, se presenta siempre a los hombres bajo la forma de «leyes naturales omnipotentes que los dominan sin voluntad y que se imponen frente a ellos como necesidad ciega» (Capital III, 3, p. 286), y «resultan cada vez más incontrolables» (Capital III, 1, p. 322).

118 H.-J. Krahl describió el fetichismo de la mercancía como la expresión de una «patología de la sociedad burguesa». A este respecto cita la afirmación de Freud según la cual toda patología contiene una proyección. Para Krahl, «el problema del fetichismo y de la reificación es una consecuencia de la crítica kantiana de la razón. Su interés racional y emancipador consiste en restituir la autonomía al sujeto trascendental, demostrando que lo que este atribuye a las cosas en sí le pertenece a él mismo. Este interés se traduce de forma materialista en la crítica de las relaciones de producción autonomizadas y fosilizadas, del espíritu objetivo de un sujeto social global del trabajo que, en cuanto cualidad natural primaria parece inherente a los productos mismos. El análisis marxiano básico muestra que la patología de la sociedad burguesa, el mecanismo social global de una proyección colectiva, tiene su fundamento en la organización más íntima del proceso de producción capitalista» (Krahl, Konstitution , p. 49).

119 En cuanto descripción , la sociología de Durkheim era muy superior a las demás ideologías burguesas de su época. Según su

principio fundamental, bien conocido, la sociedad no es la suma de los individuos que la componen, sino que constituye más bien un ser autónomo que posee su propia realidad y determina a los individuos. De esta suerte, Durkheim reconoce el fetichismo, pero solo para ontologizarlo y así justificarlo. Su interpretación de la religión, y de lo sagrado en general, en cuanto proyección de la potencia humana, se asemeja a primera vista a la propuesta por Ludwig Feuerbach. Sin embargo, para Durkheim la autonomización de la fuerza de lo colectivo no constituye una «alienación» que hubiese que superar, sino que es connatural a toda forma posible de sociedad: «En el fondo, pues, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana» (E. Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa , p. 2). Hay mucho de verdad en la mirada desengañada que Durkheim arroja sobre la sociedad moderna cuando reconoce que esta se presenta a los individuos como una coerción exterior, y no como el resultado del concurso de las subjetividades libres y conscientes: la sociedad «exige que, olvidando nuestros intereses, nos hagamos sus servidores y nos obliga a toda suerte de molestias, privaciones y sacrificios sin los cuales sería imposible la vida social» (ib., p. 195); incluso si desmiente su propia ontologización del carácter coercitivo de toda sociedad cuando escribe que «las sociedades primitivas no son una especie de Leviatán que abruman al hombre con la enormidad de su poder y le someten a una dura disciplina» (p. 210). La «conciencia colectiva», que es independiente de la voluntad de sus componentes, constituye una realidad sui generis que dispone de una voluntad propia y se rige por leyes también propias, a menudo desconocidas para sus miembros. Así, el análisis de Durkheim presenta analogías con el descubrimiento contemporáneo del inconsciente por el psicoanálisis. Pero lo que distingue el pensamiento de Durkheim de la teoría marxiana del fetichismo, y en cierto modo también del pensamiento de Freud, es que él aprueba la constitución fetichista de la sociedad. Para Durkheim, el hecho de que las fuerzas del hombre se desvinculen de su control no constituye el resultado perverso de un proceso histórico gobernado por contradicciones, sino que es la consecuencia directa e inevitable de la relación entre la sociedad y la naturaleza. De este modo, la sociedad, esa «segunda naturaleza», aparece tan inmutable y «dada» como la primera. Para Durkheim, como para Hobbes, no existe

alternativa entre la sociedad existente, con todos sus males, y el caos. La sociedad, en cuanto institución, representa el bien supremo para Durkheim, y hay quienes han señalado que, más que desmitificar la religión, lo que hizo fue mitificar la sociedad.

120 P. Clastres, en su prólogo a la edición francesa del libro de Sahlins, afirma con cierto tono triunfalista que el libro prueba la incompatibilidad entre la etnología y el marxismo. Esto es cierto con respecto al «marxismo», pero no lo es en modo alguno con respecto a los conceptos marxianos en los que se basa la crítica del valor.

121 En efecto, es la privatización de los recursos la que crea la escasez: el acceso privilegiado de algunos a los recursos significa necesariamente que los demás no pueden acceder a ellos.

122 En las Légendes sur les nartes , que G. Dumézil recopiló entre las poblaciones montañesas del Cáucaso (París: Gallimard, 1965), encontramos un mundo que parece el polo opuesto de la socialización moderna mediante el valor.

123 No obstante, no deseamos recomendar forzosamente esta forma de apropiación como alternativa al capitalismo, ni afirmar que estas poblaciones viviesen mejor que otras. Se trata solo de probar que el derecho moderno a disponer de lo que uno gana con su trabajo es un dato histórico, no «natural».

124 En consecuencia, llega a un juicio tan desengañado sobre el movimiento obrero que, según él, este contribuyó a generalizar formas de vida ligadas al mercado, y no a combatirlas o a proponer alternativas.

125 Esta incitación de Malthus no fue un «exceso», sino la conclusión lógica de la subordinación de la vida a la acumulación de dinero. Es pues del todo natural que esta consecuencia siga todavía en el aire: basta con ver cómo en 2001 los economistas neoliberales más renombrados declaraban con toda tranquilidad la imposibilidad de salvar un país cómo Argentina, preconizándole un porvenir peor que el de Rusia y sin posibilidad de escapar, o los sacrificios que desde 2010 se le han impuesto a Grecia tan solo para poder pagar los intereses de sus deudas. Esto demuestra hasta qué punto es falso oponer la «democracia» al «totalitarismo»: los demócratas liberales del género de Malthus, Bentham o Friedman no han causado menos víctimas que aquellos que cortaron la cabeza de los reyes y los zares.

126 En su Homo aequalis (1977), Louis Dumont describe la concepción no económica de la «riqueza» que reinaba en las sociedades tradicionales: «En la mayoría de las sociedades, y en primer lugar en […] las sociedades tradicionales, las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre hombres y cosas. Esta primacía se invierte con el tipo moderno de sociedad, en el que, por el contrario, las relaciones entre hombres están subordinadas a las relaciones entre los hombres y las cosas. Marx, como veremos, ha dicho esto mismo a su manera. Estrechamente ligada a esta inversión de primacía encontramos en la sociedad moderna una nueva concepción de la riqueza. […] [En la sociedad tradicional] los derechos sobre la tierra están imbricados en la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres. Esos derechos, esa especie de «riqueza», al implicar relaciones entre hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza mobiliaria, despreciada como una simple relación con las cosas. También este es un punto que Marx percibió con claridad» (Louis Dumont, Homo aequalis , p. 16). Por desgracia, Dumont demuestra en el resto de su libro que no ha comprendido gran cosa de Marx, a quien confunde con Ricardo.

127 No es pues sorprendente que para él el marxismo sea «la tradición más economicista que conocemos», ni que trate al marxismo y al neoliberalismo como instancias del mismo «fatalismo economicista», basado en la «fetichización de las fuerzas productivas» (Cit. en Alex Callinicos, «La teoría social ante la prueba de la política: Pierre Bourdieu y Anthony Giddens». New Left Review , I/236, julio-agosto, 1999, p. 153). El propio Bourdieu afirma: «Tal vez no sea casualidad que tanta gente de mi generación haya pasado sin problemas de un fatalismo marxista a un fatalismo neoliberal: en ambos casos, el economicismo provoca la desmotivación y la apatía al anular la política e imponer toda una serie de fines indiscutidos: crecimiento máximo, competitividad, productividad» (Bourdieu, Contre-feux , p. 56). Naturalmente Bourdieu tiene razón en lo que se refiere a cierto marxismo tradicional; solo que renuncia a priori a todo uso de la crítica marxiana de la economía política. Esta le recordaría, en efecto, que en la sociedad mercantil la tiranía económica está inscrita en las estructuras de lo social, en lugar de ser el resultado de una imposición externa.

128 Ver Moishe Postone, «La lógica del antisemitismo», texto incluido en M. Postone, J. Wajnsztejn, B. Schulze, La crisis del Estado-Nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia , Barcelona: Alikornio ediciones, 2001, pp. 19-43. Postone analiza aquí la figura del judío como encarnación imaginaria del valor abstracto y Auschwitz como «fábrica» para destruir valor. Pero si bien hay que denunciar por un lado el antisemitismo latente de muchas teorías que se consideran anticapitalistas, también hay que oponerse por otro a aquellos que denuncian toda crítica del capitalismo como antisemita. La crítica del valor desemboca precisamente en una crítica de los mecanismos estructurales del capitalismo que no atribuye los estragos de este a las actuaciones de grupos humanos particulares.

129 Una idea muy popular en este contexto es la del «comercio justo», definido como el hecho de «pagar sus bienes a su precio real de producción» (Bové, El mundo no es una mercancía). Pero dentro

de la lógica del valor —que ya está tácitamente presupuesta en este discurso— los intercambios comerciales entre los países ricos y los países pobres no son «injustos». Es precisamente su carácter equitativo —es decir, el hecho de que el parámetro es el mismo para todos los agentes económicos— el que abruma a los países pobres. En efecto, en el mercado mundial los países no reciben la masa de valor que corresponde al trabajo efectivamente empleado, sino la masa que corresponde a su productividad. Son justamente los países y las empresas que utilizan menos trabajo —porque su productividad es más elevada— los que pueden apropiarse en la competencia de una parte superior del valor global. Una vez que se acepta la producción abstracta de riqueza, es absurdo reclamar una distribución más «justa» de dicha riqueza abstracta: solo la riqueza concreta puede ser distribuida conforme a la justicia, es decir, según principios que la sociedad establece conscientemente. Como hemos dicho, el valor tiene necesariamente que convertirse en plusvalía, pues de otro modo cesaría igualmente toda producción de valor.

130 En efecto, estos ingratos economistas no comprenden que son «las reservas de capital social que protegen toda una parte del orden social presente de la caída en la anomia» (Bourdieu, 117); Bourdieu habla por otro lado de los «valores de oscura dedicación al interés colectivo que practican el funcionario y el militante» (ib., 12).

131 Incluso si nos podemos permitir sonreír un poco ante las tentativas de cuantificar este papel, como hace un estudio (citado en Salsano, Il dono , p. 15) que afirma que la esfera del don, incluidas las «rondas» en el bar, equivale a las tres cuartas partes del producto nacional francés.

132 Ver mi ensayo «El lado oscuro del valor y del don», en Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos . Traducción de Diego Luis Sanromán. Pepitas de calabaza, Logroño, 2011.

133 Con respecto al decrecimiento, ver mi ensayo «¡Decrecentistas, un esfuerzo más…!», también incluido en Crédito a muerte .

134 En los últimos años de su vida, André Gorz revisó sus posiciones y se acercó mucho a la crítica del valor. Ver mi ensayo «André Gorz et la critique del valor», en Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz (bajo la dirección de Alain Caillé y Christophe Fourel). Burdeos: Le Bord de L'eau, 2013.

135 Aquí resulta especialmente evidente que Negri quiere convencer a los nuevos microempresarios de que su autoexplotación es una verdadera libertad, del mismo modo que hace la propaganda neoliberal.

136 Para una crítica más profunda, ver Anselm Jappe y Robert Kurz, Les habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin . París: Lignes / Éditions Léo Scheer, 2003.

137 Ver al respecto: Ernst Lohoff, Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Jugoslavien und das Ende der nachholenden Modernisierung . Bad Honnef: Horlemann-Edition Krisis, 1996.

Bibliografía

Obras de Karl Marx en solitario o en colaboración

Cartas sobre «El Capital» [K. Marx y F. Engels]. Traducción de F. Pérez. Barcelona: Laia, 1974.

«Carta a Vera Zasúlich», en Marx y Engels, Obras escogidas, 3 vols., vol. 3. Moscú: Editorial Progreso, 1974.

Contribución a la crítica de la economía política. Traducción de VV. AA. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1980.

Contribución a la crítica de la economía política. Traducción de Marat Kuznetsov. Moscú: Editorial Progreso, 1989.

Correspondencia [K. Marx y F. Engels]. Selección del Instituto Marx-Engels, 3 vols. México D. F.: Ediciones de Cultura Popular, 1972.

Correspondencia [K. Marx y F. Engels]. La Habana: Ediciones Política, s. f.

Crítica de la filosofía del derecho. Traducción de Analía Melgar. Buenos Aires: El Signo, 2005.

Crítica del Programa de Gotha, en Marx y Engels, Obras escogidas. Moscú: Editorial Progreso, 1975.

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozess des Kapitals. Erste Auflage (1867). En Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), sección II, vol. 5. Berlín: Akademie Verlag, 1983. Para la primera edición de El Capital.

El Capital I-III, 8 vols. Traducción de Vicente Romano García. Madrid: Akal, 2000.

El Capital. Traducción de Pedro Saron. México D. F.: Siglo XXI, 1976.

El Capital Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción. Traducción de Pedro Scaron. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2009.

El Capital III Libro primero. El proceso de producción de capital. Traducción de Pedro Scaron. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2005.

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 3 vols. Traducción de Pedro Scaron. México D. F.: Siglo XXI, 2007.

Escritos de juventud [K. Marx y F. Engels]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Escritos sobre Rusia: II. El porvenir de la comuna rural rusa, [K. Marx y F. Engels]. México D. F.: Siglo XXI, 1980.

«Glosas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner», en vv. aa., Estudios sobre «El Capital». Traducción de José Aricó, Ofelia Castillo y Juan José Real. Madrid: Siglo XXI, 1976.

La ideología alemana. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Pueblos Unidos / Cartago, 1985.

Manifiesto comunista, en Marx y Engels, Obras escogidas. Moscú: Editorial Progreso, 1975.

Marx-Engels-Werke, vols. I-XLIII. Berlín: Dietz, 1956-1990, en Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), sección II Berlín: Dietz, 1975-1990. Para los textos originales en alemán.

Miseria de la filosofía. Traducción de Martí Soler. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1970.

«Notas sobre Mill», en Cuadernos de París. Traducción de Bolívar Echevarría. México D. F.: Ediciones Era, 1974.

Obras escogidas [K. Marx y F. Engels]. 3 vols., Moscú: Editorial Progreso, 1974.

Obras fundamentales [K. Marx y F. Engels], vol. I. Traducción de Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.

«Proyecto de respuesta a la carta de Vera Zasúlich», en Obras escogidas [K. Marx y F. Engels], 3 vols., vol. 3. Moscú: Editorial Progreso, 1974.

Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Fráncfort del Meno: Neue Kritik, 1969.

Teorías sobre la plusvalía, 3 vols. Traducción de Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.

«Über Friedrich Lists Buch, Das nationale System der politischen Ökonomie [1845]», en Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, n.0 3, 1972, pp. 423-446.

Urtext, en Contribución a la crítica de la economía política. Traducción de VV. AA. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1980.

Zusätze und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals» [Suplementos y modificaciones al primer volumen de El Capital], en Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), sección II, vol. 6. Berlín: Dietz, 1987, pp. 1-54.

Obras de otros autores

ADORNO, Theodor W. Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 2005.

ALTHUSSER, Louis y Etienne Balibar. Para leer «El Capital». Traducción de Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI Editores, 1990.

ATTAC. Agir local, penser global. Les citoyens face à mondialisation. París: Éditions Mille et une nuits, 2001.

BACKHAUS, Hans-Georg, Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik. Fráncfort del Meno: Ça-ira-Verlag, 1997.

BERNSTEIN, Eduard. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, Traducción de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1982.

BERTHOUD, Gérald, «Le marché comme simulacre du don ?», en Revue du MAUSS, n.0 11, 1991, pp. 72-89.

BOURDIEU, Pierre. La miseria del mundo. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 1999.

— Contre-feux. París: Liber-Raison D'Agir, 1998. Edición española: Contrafuegos. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1999.

— Contre-feux 2. París: Liber-Raison D'Agir, 2001. Edición española: Contrafuegos 2. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2001.

BOVÉ, José y François Dufour. El mundo no es una mercancía. Traducción de Fernando Rosero. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2001.

BRAUDEL, Fernand. Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible. Traducción de Isabel Pérez-Villanueva. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

CALLINICOS, Alex. «La teoría social ante la prueba de la política: Pierre Bourdieu y Anthony Giddens», en New Left Review, I/236, julio-agosto, 1999.

COLLETTI, Lucio. El marxismo y Hegel. Traducción de Francisco Fernández Buey. México D. F.: Grijalbo, 1977.

DOGNIN, Pierre-Dominique. Les sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du Capital dans trois rédactions successives, vol. II (comentario). París: Ed. du Cerf, 1977.

DUDEN - ETYMOLOGIE. Mannheim: Bibliographisches Institut AG, 1963.

DUMONT, Louis, Homo aequalis Traducción de Juan Aranzadi. Madrid: Taurus, 1999.

DURKHEIM, Émile. Las formas elementales de la vida religiosa. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal, 2007.

ENGELS, Friedrich. «Karl Marx. Contribución a la crítica de la economía política», en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, en tres tomos, vol. I. Moscú: Editorial Progreso, 1974.

ERNOU, A. y A. Meillet Dictionnaire étymologique de la langue latine. París: Klincksieck, 1985.

FINLEY, M. I. La economía de la antigüedad. Traducción de Juan José Utrilla. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

GODBOUT, Jacques T. «La circulation par le don», en Revue du MAUSS, n.0 15-16, 1992, pp. 215-231.

HAFNER, Kornelia. «Gebrauchswertfetischismus», en Diethard Behrens (coord), Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnisund Ökonomiekritik. Fribusgo en Brisgovia: Ça-ira-Verlag, 1993, pp. 59-88 y 197-199.

HARDT, Michael y Antonio Negri. Imperio. Traducción de Eduardo Sadier. Edición digital.

— Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio. Traducción de Juan Antonio Bravo. Barcelona: Debolsillo, 2006.

HEGEL, G. W. F. «Fragmento de Tubinga», en El joven Hegel. Ensayos y Esbozos. Traducción de José María Ripalda. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.

HYPPOLITE, Jean. Études sur Marx et Hegel. París: Rivière et Cie, 1955.

KEYNES, John Maynard. Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Traducción de Juan Carlos Moreno-Brid y Rafael Márquez Arias. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

KORSCH, Karl. Marxismo y filosofía. Traducción de Elizabeth Beniers. México D. F.: Ediciones Era, 1971.

— Karl Marx. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975.

KRAHL, Hans-Jürgen. Konstitution und Klassenkampf. Fráncfort del Meno: Verlag Neue Kritik, 1971, 1985.

— Constituzione e lotta di clase. Traducción italiana de Sabina de Waal. Milán: Jaca Book, 1973.

— Attualità della rivoluzione. Nueva edición parcial bajo este título. Roma: Manifestolibri, 1998.

GRUPO KRISIS (Robert Kurz, Ernst Lohoff y Norbert Trenkle). Manifiesto contra el trabajo. Traducción de Marta María Fernández. Barcelona: Virus Editorial, 2002.

KURZ, Robert. «Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marxschen Werttheorie und ihrer Geschichte», en Marxistische Kritik (Norimberg), n.0 4, 1987.

— «Die Diktatur der abstrakten Zeit. Arbeit als Verhaltensstörung der Moderne», en Kurz, Robert, Ernst Lohoff y Norbert Trenkle (directores), Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit. Hamburgo: Konkret Literatur Verlag, 1999.

— «Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus un Globale Finanzkrise», en Krisis (Norimberg), n.0 16-17, 1995.

— «Die letzten Gefechte», en Krisis (Norimberg) n.0 18, 1996.

— «Die verlohrene Ehre der Arbeit. Produzentensozialismus als logische Unmöglichkeit», en Krisis (Norimberg), n.0 10, 1991. Traducción al italiano por Anselm Jappe y Maria Teresa Ricci en Kurz, Robert, L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità, Manifestolibri, Roma, 1994.

— El fin de la plítica. Edición digital.

— Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Marx für das 21. Jahrhundert.

Fráncfort del Meno: Eichborn Verlag, 2001.

— Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft. Fráncfort del Meno: Eichborn Verlag, 1999.

LATOUCHE, Serge. El planeta de los náufragos. Traducción de Emma Calatayud. Madrid: Acento Ediciones, 1993.

LOHOFF, Ernst. «Sexus und Arbeit. Zur Kritik der Arbeitsontologie in der feministischen Debatte», en Krisis (Norimberg) n.0 12, 1992.

— «Determinismus und Emanzipation», en Krisis (Norimberg) n.0 18, 1996.

LUKÁCS, Georg. Historia y conciencia de clase. Traducción de Francisco Duque. La Habana: Instituto del Libro, 1970.

MAGLI, Ida. Introduzione all'antropologia culturale. Storia, aspetti e problema della teoria della cultura. Roma-Bari: Laterza, 1980, 1983.

MATTICK, Paul. Reseña de Reichelt, Helmut: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx y de Rubin, Isaak Iljitsch, Studien zur Marxschen Werttheorie, en Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der Arbeiterbewegung, n.0 2, junio de 1974, pp. 257-261.

MAUSS, Marcel. «Ensayo sobre el dones», en Sociología y antropología, Traducción de Teresa Rubio. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

MEDVEDEV, Roy. Que juzgue la historia (Orígenes y consecuencias del estalinismo). Traducción de Rafael Vázquez Zamora y Rosendo Llates. Barcelona: Ediciones Destino, 1977.

MÜLLER, Rudolf Wolfgang. Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Fráncfort del Meno y New York: Campus 1977, 1981.

NAPOLEONI, Claudio. Smith, Ricardo, Marx. Torino: Boringhieri, 1970.

NEGRI, Antonio. «Así comenzó la caída del Imperio», http:// www.sindominio.net/unomada/desglobal/online/negri.html.

— *«Rupture dans l'Empire, puissance de l'Exode», en Multitudes n.0 7, diciembre de 2001, pp. 75-85.*

POLANYI, Karl. La gran transformación. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid La Piqueta, 1989.

POSTONE, Moishe. Tiempo, trabajo y dominación social. Traducción de María Serrano. Madrid: Editorial Marcial Pons, 2006.

REICHELT, Helmut. Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt, 1970, 1974. Traducido al italiano como La struttura logica del capitale in Marx. Bari: De Donato, 1973.

ROSDOLSKY, Roman. Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital». Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt, 1968, 1973.

— Génesis y estructura de «El Capital» de Marx. Traducción de León Mames. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1978.

RUBIN, Isaak Illich. Ensayos sobre la teoría marxista del valor. Traducción de Néstor Miguez. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente, 1974.

SAHLINS, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Traducción de Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila. Madrid: Akal, 1983.

SALSANO, Alfredo. «Per la poligamia delle forme di scambio», en Gerald Berthout, Jacques T. Godbout, Guy Nicolas y Alfredo Salsano, Il dono perduto e ritrovato. Roma: Manifestolibri, 1994, pp. 7-24.

SCHOLZ, Roswitha. «Der Wert ist Der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis», en Krisis, n.0 12, 1992.

SOHN-RETHEL, Alfred. Das Geld, die bare Münze des Apriori. Berlín: Wagenbach, 1976.

TOLSTÓI, León. Los cosacos. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1979.

TRENKLE, Norbert. ¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis? Edición digital: http://www.krisis.org/1998/que-es-el-valor-queignifica-la-crisis).

VERNANT, Jean-Pierre. «Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua», en Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Traducción de Juan Diego López Bonillo. Barcelona: Ariel, 1976.

VINCENT, Jean-Marie. Critique du travail. Le faire et l'agir. París: Presses Universitaires de France, 1987.

— «Marx l'obstiné», en Michel Vakaloulis y Jean-Marie Vincent, Marx après les marxismes. Tome I: Marx à la question. París: L'Harmattan, 1997, pp. 9-46.

Índice

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

1. ¿E S EL MUNDO UNA MERCANCÍA?

2. L A MERCANCÍA, ESA DESCONOCIDA

LA DOBLE NATURALEZA DE LA MERCANCÍA

LA ABSTRACCIÓN REAL

EL VALOR CONTRA LA COMUNIDAD HUMANA

LA RIQUEZA EN LA ÉPOCA DE LA SOCIEDAD MERCANTIL

3. C RÍTICA DEL TRABAJO

CATEGORÍAS HISTÓRICAS Y CATEGORÍAS LÓGICAS

EL SUJETO AUTOMÁTICO

LO QUE LOS EPÍGONOS HAN HECHO DE LA TEORÍA DE MARX

EL TRABAJO ES UNA CATEGORÍA CAPITALISTA

4. L A CRISIS DE LA SOCIEDAD MERCANTIL

EL VALOR EN CRISIS

TRABAJO PRODUCTIVO Y TRABAJO IMPRODUCTIVO

EL CAPITAL FICTICIO

LA POLÍTICA NO ES UNA SOLUCIÓN

5. H ISTORIA Y METAFÍSICA DE LA MERCANCÍA

LA METAFÍSICA Y LAS «CONTRADICCIONES REALES»

LA HISTORIA REAL DE LA SOCIEDAD MERCANTIL: LA ANTIGÜEDAD

LA HISTORIA REAL DE LA SOCIEDAD MERCANTIL: LA ÉPOCA MODERNA

CRÍTICA DEL PROGRESO, DE LA ECONOMÍA Y DEL SUJETO

CRÍTICA DE LA ECONOMÍA SIN MÁS

6. E L FETICHISMO Y LA ANTROPOLOGÍA

EL VALOR COMO PROYECCIÓN

EL DON EN LUGAR DEL VALOR

A CABALLO ROBADO…

7. S OBRE ALGUNOS FALSOS AMIGOS

¿CRÍTICA DEL NEOLIBERALISMO O CRÍTICA DEL CAPITALISMO?

¿DAR VALE MÁS QUE VENDER?

LA ÚLTIMA MASCARADA DEL MARXISMO TRADICIONAL

SALIR DE LA SOCIEDAD MERCANTIL

NOTAS

BIBLIOGRAFÍA

A I 4200950
STAATSBANK DER DDR
HUNDERT
MARK
DER
DEUTSCHEN
DEMOKRATISCHEN
REPUBLIK
1975
A I 4200950
100
100

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS:

KARL MARX

El fetichismo de la mercancía

(y su secreto)

Introducción de Anselm Jappe

Traducción de Luis Andrés Bredlow y Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-15862-15-4 | 2015 | 96 pág. | 12 x 17 cm

[...] La crisis ya no es, ni mucho menos, sinónimo de emancipación. Saber lo que está en juego se convierte en algo fundamental y disponer de una visión global, en algo vital. Por eso, una teoría social centrada en la crítica de las categorías básicas de la sociedad mercantil no es un lujo teórico que esté alejado de las preocupaciones reales y prácticas de los seres humanos en lucha, sino que constituye una condición necesaria para cualquier proyecto de emancipación. De ahí que la obra de Marx —y muy en particular, el primer capítulo de El capital— siga siendo indispensable para comprender lo que nos ocurre cotidianamente. Esperemos que un día se estudie solamente para disfrutar de su brillantez intelectual.

.

ANSELM JAPPE

Crédito a muerte

La descomposición del capitalismo y sus críticos

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-938349-6-8 | 2011 | 270 págs. | 17 x 12 cm

[...] La actual descomposición del sistema no es en modo alguno resultado de los esfuerzos de sus enemigos revolucionarios, ni siquiera de cierta resistencia pasiva —por ejemplo, frente al trabajo —. Se deriva más bien del hecho de que la base de la vida de todos y cada uno de nosotros en la sociedad mercantil, es decir, la perpetua transformación de trabajo en capital y de capital en trabajo —en consecuencia, el consumo productivo de la fuerza de trabajo y la valorización del capital— está agotándose a ojos vista, a causa esencialmente de la sustitución de la fuerza de trabajo vivo por las tecnologías. [...]

.

ANSELM JAPPE · ROBERT KURZ ·

CLAUS-PETER ORTLIEB

El absurdo mercado de los hombres sin cualidades

Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía

Traducción de Luis Andrés Bredlow y Emma Izaola

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-15862-11-6 | 2014 | 232 págs. | 17 x 12 cm

La actualidad del pensamiento de Marx está en lo que tiene de más radical: la crítica de la mercancía y del dinero, del trabajo y del Estado. Lo obsoleto es, por el contrario, lo que suele aceptarse hoy como políticamente correcto: la apología del progreso, de la democracia y de la modernidad. Y también, para más escándalo, la lucha de clases: la revolución no surge de la lucha de clase contra clase, sino de la rebelión contra los fetiches abstractos de Dinero y Capital a los que hemos cedido el dominio sobre nuestras vidas.

.

Internazionale Situazionista

Textos completos de la sección italiana de la

Internacional Situacionista (1969-1972)

Introducción de Miguel Amorós

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 84-937205-8-2 | 2010 | 350 págs. | 12 x 17 cm

«Creo que no se ha escrito en Italia nada tan fuerte desde Maquiavelo».

Guy Debord (1969)

.

.

JAIME SEMPRUN

La nuclearización del mundo

Traducción de Miguel Amorós

ISBN: 978-84-935704-5-3 | 2007 | 184 págs. | 12 x 17 cm

La nuclearización del mundo es una de las más brillantes aportaciones a la crítica de la energía nuclear, y por extensión a la crítica del totalitarismo democrático. Fue escrito en 1980 bajo el procedimiento del falso alegato, de la sátira disfrazada de apología, y destila un humor, más que negro, fúnebre, al más puro estilo de Jonathan Swift. Publicado por primera vez antes de la catástrofe de Chernobil, se convirtió, lamentablemente, en un pleno al quince.

.

BOB BLACK

La abolición del trabajo

TERCERA EDICIÓN | ISBN: 978-84-940296-8-4 | 2013 | 80 págs. | 12 x 17 cm.

Nadie debería trabajar jamás.

El trabajo es la fuente de casi toda la miseria existente en el mundo. Casi todos los males que se pueden nombrar proceden del trabajo o de vivir en un mundo diseñado en función del trabajo. Para dejar de

sufrir, hemos de dejar de trabajar.

Eso no significa que tengamos que dejar de hacer cosas. Significa que hay que crear una nueva forma de vida basada en el juego; dicho de otro modo, una revolución lúdica. Por «juego» también se debe sobreentender fiesta, creatividad, convivialidad, comensalía y puede que hasta arte. El juego va más allá de los juegos infantiles, por dignos que sean. Hago un llamamiento a favor de una aventura colectiva basada en el júbilo generalizado y la exuberancia libre y recíproca. [...]

.

Elogio de la anarquía

por dos excéntricos chinos del siglo III

Polémicas del siglo tercero seleccionadas

y presentadas por Jean Levi

Traducidas del chino antiguo y anotadas

por Albert Galvany

TERCERA EDICIÓN | ISBN: 978-84-938349-7-5 | 2015 | 180 págs. | 12 x 17 cm

Esta joya nos acerca a algunos de los más interesantes debates sociales que sacudieron los ambientes letrados de una China en gran efervescencia intelectual, y lo hace por medio de la traducción completa de tres polémicas: «De la inutilidad de los príncipes», «Sobre el carácter innato del gusto por el estudio» y «Sobre los efectos nocivos de la sociedad para la salud».

.

COMITÉ INVISIBLE

A nuestros amigos

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-15862-30-7 | 2015 | 264 págs. | 12 x 17 cm

A los que sienten que el final de una civilización no es el fin del mundo;

A los que ven la insurrección, sobre todo, como una brecha dentro del reino organizado de la necedad, la mentira y la confusión;

A los que adivinan, detrás de la espesa niebla de «la crisis», un teatro de operaciones, maniobras y estrategias —y por tanto la posibilidad de un contraataque—;

A los que asestan golpes;

A los que acechan el momento propicio;

A los que buscan cómplices;

A los que desertan;

A los que aguantan con firmeza;

A los que se organizan;

A los que quieren construir una fuerza revolucionaria, es decir: revolucionaria porque es sensible;

Esta modesta contribución a la inteligencia de este tiempo.

.

WILLIAM MORRIS

Cómo vivimos y cómo podríamos vivir.

Trabajo útil o esfuerzo inútil.

El arte bajo la plutocracia

Prólogo de Estela Schindel «William Morris:

la técnica, la belleza y la revolución»

CUARTA EDICIÓN | ISBN: 978-84-940296-7-7 | 2013 | 192 págs. | 12 x 17 cm

[...] Además del deseo de producir cosas hermosas, la pasión rectora de mi vida ha sido y sigue siendo el odio hacia la civilización moderna. [...]

.

LUIS ANDRÉS BREDLOW

Ensayos de herejía

ISBN: 978-84-15862-39-0 | 2015 | 180 págs. | 12 x 17 cm

Diez intentonas de blasfemar contra los sucesores de Dios en nuestro mundo: el Estado y el Dinero, el Trabajo y el Mercado, el Progreso y el Futuro, por la vía más bien indirecta del ataque a algunas de sus manifestaciones más inmediatamente palpables y fastidiosas: la barbarie urbanística; la manía de reformarlo y reestructurarlo todo permanentemente; la sustitución del aire por el sucedáneo químico; la confusión de los servicios públicos con las impertinencias personalizadas de las burocracias estatales; la plaga del turismo (que es lo contrario del viaje); la condena de los estudios a convertirse en un como simulacro de trabajo fabril; los tráficos de sustancias mortíferas y el negocio montado sobre su prohibición; el culto demencial de la alta velocidad; la superstición de la mayoría que hoy se llama democracia; la asimilación de las tradiciones populares vivas por el espectáculo de las identidades culturales.

.

COMUNA ANTINACIONALISTA ZAMORANA

Comunicado urgente contra el despilfarro

Prólogo deLuis Andrés Bredlow

ISBN: 978-84-15862-49-9 | 2016 | 144 págs. | 12 x 17 cm

«Ese librito me ha parecido siempre, y me sigue pareciendo, lo mejor entre lo mucho y tan bueno que ha escrito Agustín García Calvo».

Luis Andrés Bredlow

[...] Muchos han denunciado y analizado, antes y después, las nuevas formas de miseria propias de la sociedad del llamado bienestar; muy pocos, casi nadie, con tan penetrante clarividencia y precisión como la Comuna Antinacionalista Zamorana. La Comuna acertó, para empezar, a dirigir la denuncia, no contra el «consumo» —noción ambigua y confusa donde las haya—, sino contra el despilfarro, entendido como gasto y eliminación de las cosas sin ningún provecho ni disfrute. [...]

[...] No hay, en efecto, crimen sin justificación; y esto es más que en sitio ninguno cierto para los multitudinarios crímenes de Estado. La fe y la estupidez de las poblaciones solo quedan condignamente superadas por la fe y estupidez de sus dirigentes. Para poder despilfarrar vidas humanas la Estadística tiene previamente que reducirlas a masa y número de almas; pero la operación estadística

convierte en primer lugar al estadista en la más ciega y obediente de las piezas de la computadora. [...]

.

LEWIS MUMFORD

El mito de la máquina

Técnica y evolución humana (vol. 1)

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-937671-2-9 | 2013 | 554 págs. | 21 x 14,5 cm.

En Técnica y evolución humana, primero de la serie de dos volúmenes titulada El mito de la máquina, Lewis Mumford da cuenta de las fuerzas que han venido dando forma a la tecnología desde la prehistoria y que han desempeñado un papel cada vez más destacado en la conformación de la humanidad contemporánea.

Mumford se remonta a los orígenes de la cultura, pero en lugar de aceptar el punto de vista según el cual el progreso del hombre se debió a su dominio de las herramientas y la conquista de la naturaleza, demuestra que las herramientas no se desarrollaron, ni podrían haberse desarrollado en ninguna medida relevante, sin el concurso de una serie de significativas invenciones como los rituales, el lenguaje y la organización social. Esta es solo una de las reinterpretaciones radicales que Mumford hace de la evolución del hombre primitivo —desde la utilización de energía a gran escala en

el inicio de la civilización, hasta la evolución de mecanismos complejos durante la Edad Media—. Todas ellas han arrojado luz sobre la tecnología totalitaria de la época moderna.

.

LEWIS MUMFORD

Ensayos Interpretaciones y pronósticos

Traducción de Diego L. Sanromán

ISBN: 978-84-15862-57-4 | 2016 | 856 págs. | 15 x 22 cm

«Un libro inmenso y conmovedor, rico en conocimientos, en el poder para establecer continuidades, en la afirmación de los valores humanos. Nos ofrece una manera de volver a hacer comprensible nuestro mundo».

New York Times Book Review

Esta antología, preparada por el propio Mumford —y nunca antes traducida al español—, recoge sus aportaciones esenciales al pensamiento contemporáneo. Y «resume» en una compacta colección de ensayos su pensamiento a lo largo de medio siglo en todos los campos a los que se acercó, con excepción del urbanismo y la arquitectura a los que dedicó otros volúmenes específicos.

En este volumen, publicado originalmente en 1979, y que

presentamos en traducción de Diego Luis Sanromán, Mumford reunió sus más notables estudios literarios, históricos, biográficos, tecnológicos y sobre la sociedad contemporánea. Cinco maravillosos libros titulados: «Horizontes del Nuevo Mundo», «Personalidad e historia», «El mito de la máquina», «Los errores de la “Civilización”» y «Las transformaciones del hombre».